Avis concernant cette traduction
Ce livre est une traduction automatique du texte original anglais, réalisée à l'aide d'outils de traduction automatique. Il n'a été ni vérifié ni corrigé par l'auteur ni par aucune autre personne. Des erreurs, des inexactitudes, des formulations maladroites ou des problèmes de mise en page peuvent donc s'y trouver. L'édition originale anglaise fait foi.

LOGIQUE JUDAÏQUE

UNE ANALYSE FORMELLE DE BIBLIQUE, TALMUDIQUE ET RABBIEN LOGIQUE

Avi Sion , Ph. D.

© Avi Sion , 1995.

Première publication en 1995, par Avi Sion, Genève, Suisse.
Édition CreateSpace, 2014.

Protégé par les conventions internationales sur le droit d'auteur. Tous droits réservés.
Aucune partie de ce livre ne peut être reproduite de quelque manière que ce soit.
ou stockés dans un système de récupération ou transmis,
sans l'autorisation expresse de l'auteur-éditeur,
sauf en cas de brèves citations accompagnées des mentions de source appropriées.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

Informations de catalogage de la bibliothèque :

Sion, Avi.
Logique judaïque : une analyse formelle de la logique biblique, talmudique et rabbinique.

Pas d'index. Pas de bibliographie.

ISBN 978-1495200106

ה ״ ב

À mes deux sœurs et leurs familles.

« Celui qui souhaite atteindre la perfection humaine,
Il faut donc d'abord étudier la logique...

Mon fils, tant que tu te consacres à l'étude de la logique,
Vous faites partie de ceux qui parcourent le palais à la recherche des portes.

(Moïse Maïmonide : *Guide des égarés.*)

« J’ai lu [la logique judaïque]avec beaucoup d’intérêt. »
C'est un livre très important, qui a sa place dans toutes les bibliothèques juives.

(Prof. Ely Merzbach, Université Bar Ilan, rédacteur en chef de *Higayon* .)

ABSTRAIT.

La logique judaïque : une analyse formelle de la logique biblique, talmudique et rabbinique est une enquête originale sur les formes de pensée qui déterminent la loi et la croyance juives, du point de vue impartial d'un logicien [1].

La Logique Juive s'attache **à évaluer avec lucidité la conformité de la logique employée au sein du judaïsme aux normes générales et à déterminer si elle y contribue** . L'auteur explore en profondeur la tradition juive, mettant en évidence des raisonnements inductifs et déductifs dans la Torah et d'autres livres bibliques, et analysant la méthodologie du Talmud et d'autres écrits rabbiniques **à l'aide d'outils formels** permettant une évaluation objective au regard de la logique scientifique. Il en résulte un ouvrage novateur, incisif et ouvert, exempt de clichés et de manipulations.

La logique judaïque réussit à traduire des principes et des exemples d'interprétation vagues et confus en formules d'une clarté et d'une précision comparables à celles du syllogisme aristotélicien. Parmi ses apports positifs pour la logique en général figurent un recensement, une analyse et une validation exhaustifs des différentes formes d' **argument a fortiori** , ainsi qu'une clarification de **la logique dialectique** . Cependant, cette démystification des modes de pensée talmudiques et rabbiniques (herméneutiques et heuristiques) révèle, à juste titre, que la plupart d'entre eux sont, contrairement aux affirmations des commentateurs orthodoxes, loin d'être déductifs et certains. Ils sont souvent, à juste titre, inductifs. Mais ce sont aussi souvent des constructions artificielles et arbitraires, reposant sur des affirmations invérifiables et des techniques fallacieuses.

Ce traité identifie et soumet à un examen logique de nombreux autres processus de pensée, utilisés mais non remarqués ni discutés par les rabbins. Il examine également diverses doctrines rabbiniques, plus ou moins explicites, qui revêtent une importance logique. En particulier, cet ouvrage propose une étude formelle de la **logique éthique** (déontologie) du droit juif, afin d'en dégager à la fois les aspects universels et les spécificités.

En ce qui concerne les études bibliques, une découverte notable est une formulation explicite (que les rabbins ont toutefois omis de relever et de souligner) des **principes de L'adduction** [2]dans la Torah, écrite bien avant la reconnaissance de ces principes par la philosophie occidentale et leur assimilation dans une théorie élaborée de la connaissance, est surprenante. Autre fait étonnant : contrairement aux affirmations midrashiques, le Tanakh (Bible juive) contient bien plus de dix exemples de raisonnement *qal vachomer* (a-fortiori).

En résumé, *la Logique judaïque* élucide et évalue les présupposés épistémologiques qui ont donné naissance à la Halakha (jurisprudence religieuse juive) et aux doctrines qui y sont liées. Les justifications, ou rationalisations, traditionnelles concernant la loi et les croyances juives sont analysées et pondérées avec soin au niveau du processus et de la structure logiques, sans considération de contenu. Cette approche fondamentale, exempte de tout parti pris critique ou partisan, ouvre la voie à une réévaluation opportune du judaïsme orthodoxe (et, incidemment, d'autres systèmes religieux, par analogie ou par contraste). *La Logique judaïque* devrait donc être lue par tous les halakhistes, ainsi que par les biblistes et les étudiants du Talmud ; et par toute personne intéressée par la théorie, la pratique et l'histoire de la logique.

---

1 Avi Sion est l'auteur de ***Future Logic : Categorical and Conditional Deduction and Induction of the Natural, Temporal, Extensional and Logical Modalities*** , qui est une étude à grande échelle en logique formelle générique et en épistémologie.

2 La vérification, la confirmation ou le rejet, des hypothèses – c'est-à-dire des croyances – et également des raisons ou explications avancées à l'appui de ces croyances.

Contenu

1. INTRODUCTION. 7
1. Le développement du droit juif. 7
2. Introduction à la logique. 11
   a. Quelques formes propositionnelles et leurs interrelations. 12
   b. Logique inductive. 17
   c. Logique déductive. 19

2. LA LOGIQUE ADDUCTIVE DANS LA *TORAH* . 26
1. L'art de connaître. 26
2. L'adduction en philosophie occidentale. 28
3. Induire des prophéties et la prophétie. 30
4. Logique et mysticisme. 35

3. LES FORMALITÉS DE LA LOGIQUE *A-FORTIORI* . 40
1. Les humeurs valides. 40
   a. Humeurs subjectives. 41
   b. Modes prédicatifs. 41
   c. Humeurs antérieures. 43
   d. Humeurs consécutives. 43
2. Procédures de validation. 46
3. Détails supplémentaires. 52

4. *QAL VACOMÈRE* . 60
1. Contexte 60
2. Exemples tirés de la Torah. 63
3. Le principe *de Dayo* 69
4. Objections ! 71
5. Formulations rabbiniques. 75

5. LISTE RÉVISÉE DES *A-FORTIORI BIBLIQUES* . 78
1. Problèmes rencontrés. 78
2. La solution a été trouvée. 79
3. Les données et leur analyse. 81
4. Synthèse des résultats. 86
5. Talmudique/Rabbinique A-Fortiori. 88

6. LA LANGUE DE *L'A-FORTIORI BIBLIQUE* . 91
1. Livres de la Torah. 91
2. Livres historiques. 93
3. Autres livres. 97
4. Rejets. 102

7. SANS PRÉJUDICE. 105
1. S'attaquer de front à un dilemme. 105
   a. Pour les religieux. 106
   b. Pour les laïcs. 107
2. À propos de la révision. 109
3. Modifications législatives. 114

8. PREMIÈRES IMPRESSIONS. 116
1. Méthodes et contenu. 116
2. *Davqa* ou *Lav-davqa* ? 121
3. *Kushya* et *Terutz* 127
4. Normes de connaissances. 130
9. ENSEIGNEMENTS TRADITIONNELS. 132
1. Herméneutique. 132
a. Inférences tirées de l'information. 135
b. Élucidation des termes. 137
c. Harmonisation. 138
2. Heuristiques. 142
3. Une approche méthodique. 147
10. LES TREIZE *MIDOT* (I). 152
1. Exposition et évaluation. 152
2. Inférence de l'information. 154
3. Portée des termes. 164
11. LES TREIZE *MIDOT* (II). 170
4. Harmonisation. 170
12. LE LIEN AVEC LE SINAI. 195
1. Verdict sur l'herméneutique rabbinique. 195
2. Obstacles artificiels au développement naturel du droit. 202
3. Comment la « tradition » continue de se développer. 209
13. SUR LE CONCEPT DE *MITZVAH* . 214
1. Propriétés fondamentales. 214
2. Facteurs complémentaires. 218
3. Comment compter les mitsvot. 224
4. Moralité ..... imposée *vs.* Moralité personnelle. 230
14. ASPECTS LOGIQUES DE *LA CONFIANCE (EMOUNA)* . 234
1. Sur les preuves naturelles de la religion. 234
2. Théodicée et pari du croyant. 237
3. Foi et Justice. 240
4. Croyance légiférée. 243
15. ÉPILOGUE. 247
1. Motifs de la présente recherche. 247
2. Conclusions de notre étude. 249
16. ANNEXES. 261
1. Notes complémentaires sur l'argument a fortiori. 261
2. Notions de temps. 264
3. *Guématrie* 271
4. Trois textes analysés. 274
un. Feigenbaum Comprendre le Talmud. 274
b. Terminologie talmudique de Rabinowich. 276
c. Les ..... *voies de la raison* de Ramchal . 282
5. La langue hébraïque. 284

6. Remarques complémentaires sur les règles d'harmonisation. 290

17. ADDENDAS ET DIAGRAMMES **295**
1. Addenda à *la logique judaïque* 295
2. Diagrammes de *logique judaïque* 307
RÉFÉRENCES 320

Tables

Tableau 3.1 Classification des arguments a fortiori. 40
Tableau 5.1 Liste proposée des A-Fortiori bibliques. 82
Tableau 5.2 Fréquences des opérateurs A-Fortiori. 84
Tableau 5.3 Arguments a fortiori : par qui, à quelle fréquence, quand. 85

Diagrammes

1. Règle 1, sur l'argument A fortiori 307
2. Règles 4-5, sur la portée des termes 308
3. Règles 8-9-10, relatives à l'harmonisation 309
4. *Kol davar shehayah bikhlal veyatsa* 310
5. Règle 8a, *Lelamed oto hadavar* 313
6. Règle 8b, *Lelamed hefekh hadavar* 313
7. Règle 10, *Shelo kheinyano* 314
8. Règle 9, *Shehu kheinyano* 316
9. Règle 11, *Lidon badavar hechadash* 3 17
10. Règle 13, sur la dialectique 3 18

1. INTRODUCTION.

1. Le développement du droit juif.

la logique sert principalement à déterminer et à appliquer la loi juive, mais aussi à interpréter les récits des textes sacrés. Avant d'aborder notre réflexion sur la logique juive, examinons donc brièvement l'évolution de la loi juive. Il nous faut d'abord considérer comment cette évolution est perçue et conçue *au sein même du judaïsme* .

Le texte fondateur et fondement de la foi et de la religion juives est, comme chacun sait, la **Torah** (traduite par la Loi ou la Doctrine). Il s'agit des cinq livres de Moïse, ou Pentateuque (*Chumash* en hébreu), que les Juifs [3]croient avoir été transmis par Dieu [4]au peuple juif, par l'intermédiaire de Moïse, au mont Sinaï [5], il y a environ 3 300 ans. Ces cinq livres sont : *Bereshit* (Genèse), *Shemot* (Exode), *Vayikra* (Lévitique), *Bemidbar* (Nombres) et *Devarim* (Deutéronome).

La Bible hébraïque, ou **Tanakh** , se compose de la Torah en cinq volumes, des huit autres livres prophétiques (dont l'un regroupe les douze petits prophètes) et de onze autres Écritures saintes (en comptant les livres d'Esdras et de Néhémie comme un seul), écrites sous inspiration divine au cours des huit siècles suivants, principalement en Terre d'Israël et, dans quelques cas, lors du premier exil babylonien. Tanakh est un acronyme formé des initiales de Torah (T), *Neviim* (Prophètes) (N) et *Ketouvim* (Écritures) (K). Les livres de la Bible autres que ceux écrits par Moïse sont donc simplement appelés les **Tanakh** [6]. Ces derniers jouent un rôle relativement secondaire dans le développement de la loi juive ; on s'y réfère occasionnellement pour résoudre certains points précis [7]ou pour fournir des illustrations.

Le **Talmud** (qui signifie « enseignement ») est une immense compilation de discussions juridiques entre rabbins, s'étendant sur plusieurs siècles et commençant il y a environ 2 100 ans (au moins). Il comprend deux parties principales : la **Mishna** (qui signifie « étude par la

---

[3] Ou les Juifs croyants, si vous préférez ; et de nombreux non-Juifs, bien sûr.

[4] Les noms de nos divinités sont souvent écrits de manière incomplète, même sous leur forme non hébraïque, afin d'éviter leur destruction (interdite selon Deutéronome 12:4) si un exemplaire du livre était endommagé. Je ne suis pas certain que la simple omission de la voyelle, comme dans *« Dieu »* ou *« Lieu »* en français, suffise, mais cela témoigne au moins de respect. Cependant, ces abréviations, utilisées comme mots-clés dans les recherches Internet, sont sources de confusion.

[5] Apparemment, ce phénomène s'est produit non seulement au mont Sinaï, mais aussi plus tôt à Mara et plus tard dans les plaines de Moab. Nous utiliserons le terme générique « Sinaï ». Voir Lewittes, p. 38.

[6] Cependant, le mot Torah est parfois élargi pour désigner l'ensemble du Tanakh ; en effet, il est parfois utilisé de manière encore plus large pour inclure toute la loi juive.

[7] Le fait que certaines lois soient d'origine prophétique plutôt que mosaïque pose évidemment problème, car le judaïsme est censé être resté fondamentalement inchangé depuis le Sinaï. Les Sages expliquaient cela par le fait qu'il s'agissait de traditions orales remontant au Sinaï, mises par écrit par les prophètes, ou bien oubliées puis révélées à nouveau aux prophètes. (Voir Lewittes, p. 32-33.)

répétition » – pl. *Mishnaot*), compilée par Rabbi Yehudah HaNassi au Ier siècle de notre ère, suivie de la **Guemara** (qui signifie « complément » – pl. *Guemara*), rédigée par Rabbi Ashi au Ve siècle. En réalité, il existe deux Talmuds : le *Talmud de Babylone* (ou de Babylone), celui que nous venons de mentionner, et le *Talmud de Jérusalem* (ou de Jérusalem [8]), qui a été fermé en Israël environ 130 ans plus tôt, au IVe siècle, et qui a une autorité relativement moindre.[9]

> La Michna est divisée en six *Sedarim* . (Ordres - sing. *Seder*) [10], auxquels correspondent soixante-trois commentaires de la Guemara appelés *Masekhtot* (Traités - sing. *Masekhet*), que l'on trouve dans l'un ou les deux Talmuds. Les noms des Ordres et les numéros correspondants des traités sont les suivants : *Zeraim* (Semences), 11 ; *Moed* (Temps fixé), 12 ; *Nashim* (Femmes), 7 ; *Nezikin* (Dommages), 10 ; *Kodashim* (Objets consacrés), 11 ; *Taharot* (Puretés), 12.

La loi juive, ou **Halakha** (qui signifie « le Chemin » ou « la Voie à suivre »), telle qu'elle se présente aujourd'hui, est (comme nous le verrons) le fruit d'un long processus historique de débats et de pratiques, dans lequel les documents susmentionnés, principalement la Torah et le Talmud, ont joué un rôle prépondérant. Il convient de noter que la loi juive concerne non seulement les interactions entre les individus (qu'elles soient civiles, commerciales ou pénales) et les questions de société (structures et processus communautaires ou nationaux), mais aussi le comportement personnel des individus (dans leur vie privée ou dans leur relation à Dieu) et les obligations religieuses collectives (qui peuvent être accomplies par des personnes désignées, comme les prêtres ou les Lévites).

Nombreux sont ceux qui, peu familiers avec le judaïsme normatif [11], croient que la loi juive découle exclusivement de la Torah (ou, plus largement, du Tanakh). Selon cette conception, la Torah (ou le Tanakh) constituait la totalité du message divin adressé au peuple juif en particulier, et à l'humanité en général ; de sorte que seul ce qui y était explicitement écrit, ou qui pouvait en être déduit par déduction, pouvait être considéré comme la volonté divine. Or, en réalité, il serait techniquement impossible de déduire ainsi l'ensemble du droit juif actuel de la seule Torah (ou du Tanakh) ; d'autres sources seraient nécessaires – et c'est précisément ce qui a été fait.

Les juifs orthodoxes croient que, *simultanément à* la révélation de la Torah écrite (*Torah Shebekhtav), une Torah orale (Torah Shebealpeh*) fut instituée par Moïse. Cette dernière visait à clarifier et à approfondir la loi écrite par l'étude de cas plus spécifiques. L'existence, dès le Sinaï, d'une composante non écrite de la Loi est suggérée par la Torah elle-même (voir, par exemple, l'Exode, chapitre 18). La Tradition (*Hamasoret* , en hébreu) fut, selon les juifs orthodoxes, *fidèlement transmise* à travers les siècles par la pratique populaire et la tradition orale, jusqu'à sa mise par écrit dans le Nakh, le Talmud et d'autres textes rabbiniques. Le droit juif actuel se

---

[8] Également connu sous le nom de Talmud palestinien, le terme « Palestine » désigne la terre d'Israël, alors sous occupation romaine. Bien que les Juifs y constituassent la grande majorité des habitants, le pays tire son nom des Philistins, un peuple non arabe qui avait disparu entre-temps.

[9] De nos jours, la plupart des éditions du Talmud incluent une multitude de commentaires et de supercommentaires postérieurs.

[10] L'expression ***haShas*** est un acronyme pour ' *sh ishah s edarim* ' (six ordres), et donc un nom pour la loi orale.

[11] Je ne fais pas ici allusion aux Zadokim (Sadducéens), ni aux Karaïtes, ni même à certains conservateurs et réformistes modernes partageant les mêmes idées, qui croyaient plus ou moins que la loi juive *devait* être exclusivement tirée de la Torah.

réclame donc d'une descendance logique non seulement de la Torah écrite, mais aussi de la Torah orale [12].

Il convient de noter que, bien que les lois écrites paraissent plus fiables que les lois orales, certaines lois orales (par exemple, celles définissant l'observance du Shabbat) sont néanmoins considérées comme ayant la même force que les lois écrites. Ces lois orales « équivalentes à des lois écrites » sont appelées *deoraita* , par opposition aux lois orales considérées comme fondées sur l'autorité rabbinique, appelées *derabbanan* . Cette distinction joue un rôle important dans la prise de décision halakhique, en cas de doute sur la teneur d'une loi ou les faits d'une affaire [13]. Une distinction similaire est faite concernant les déductions tirées des Écritures : celles qui ont uniquement force rabbinique sont classées comme *asmakhta* [14].

> Ce qui nous intéresse dans la présente étude, ce sont les processus de pensée qui ont permis d'élaborer la Halakha. Cette question comporte plusieurs niveaux. Le plus simple consiste en une description non critique de la manière dont la loi juive est dérivée des premiers principes que la tradition juive attribue à la Révélation du Sinaï, transmise par écrit ou oralement. À un stade plus approfondi, nous chercherons à déterminer dans quelle mesure ces processus de pensée, ou méthodes de « dérivation », ont été véritablement logiques. Enfin, nous devrons examiner plus attentivement les fondements mêmes de ces « premiers principes », ce qui implique une analyse des processus de pensée implicites ou non explicités, lesquels devront être évalués d'un point de vue purement logique.

Examinons maintenant de plus près le déroulement des événements, tel qu'enseigné dans le judaïsme. La Torah, écrite et orale, est suprême et ne peut être ni remise en question ni réexaminée. Certains aspects de la Torah orale apparaissent dans le Nakh, ne serait-ce qu'incidemment dans des récits. Vient ensuite, par ordre d'importance, la Mishna, qui est l'essence condensée de la tradition orale juive, telle qu'elle se présentait à un moment précis. La Mishna rapporte fidèlement non seulement les positions juridiques généralement acceptées par les rabbins de l'époque et des générations précédentes, mais aussi leurs points de désaccord. L'autorité des rabbins découlait de la Torah elle-même ; par exemple, Deutéronome 17:8-13 (nous soulignons) :

> ***Si une affaire trop difficile pour toi en matière de jugement (...); alors tu te lèveras et tu iras au lieu que l'Éternel, ton Dieu, choisira (...), vers les prêtres lévites et vers le juge qui sera en fonction à cette époque ; tu t'informeras ; et ils te communiqueront la sentence du jugement (...); et tu veilleras à faire tout ce qu'ils t'enseigneront.***

---

12 On pourrait de prime abord penser que la transmission orale est moins fiable que l'écrit, mais à y regarder de plus près, rien ne justifie de considérer les documents comme plus fiables. Tôt ou tard, un acte de foi est nécessaire : croire que le document ou le récit oral est bien d'origine divine. C'est la foi du judaïsme, comme nous l'avons dit, et nous la prendrons comme point de départ. (Bien sûr, il est parfois plus aisé de *dater* les documents que les traditions orales, et donc de vérifier, dans une certaine mesure, les affirmations concernant leur paternité ; mais il existe souvent des difficultés et des désaccords qui, malgré tout, nous laissent des doutes.)

13 Voir Lewittes, p. 91. Mais notez bien que ce sont *les rabbins eux-mêmes* qui nous disent quelles lois orales sont *deoraita* et lesquelles sont *derabbanan* ; il n'y a aucun moyen de vérifier indépendamment leurs déclarations à cet égard, puisqu'ils se réfèrent par définition à des lois orales et non à des lois écrites.

14 Voir Lewittes, pp. 33 et 57. Cela fait vraisemblablement référence aux inférences non déductives, puisque les inférences purement déductives sont logiquement tenues d'avoir une force biblique. Mais il ne s'ensuit pas que seules les inférences déductives se voient accorder une force biblique.

Les autorités religieuses étaient, avant tout, les dépositaires de la transmission orale (nombre d'entre elles, dans la longue lignée remontant à Moïse, sont identifiées par leur nom [15]). Ensuite, il était prévu que des lacunes dans la connaissance ou des circonstances changeantes exigeraient un jugement sage et réfléchi de la part de chefs spirituels compétents et reconnus [16].

Les décisions consignées dans la Mishna, une fois celle-ci close, devinrent contraignantes pour toutes les générations futures et acquirent ainsi le statut de principes fondamentaux, à l'instar des Écritures, indiscutables et servant de prémisses essentielles à l'interprétation de la Halakha. Bien que la Mishna fournisse davantage de détails pratiques que la Torah, son style télégraphique pouvait engendrer des malentendus et des désaccords. De plus, les événements historiques – notamment les guerres romaines et les persécutions qui causèrent la mort de nombreux rabbins importants de l'époque (connus sous le nom de **Tanaïm** – sing. **Tana**) – créèrent d'importantes lacunes dans la mémoire collective concernant la Halakha sur de nombreux points, faisant craindre la perte des éléments de la tradition encore transmis oralement.

Ces considérations ont incité les générations suivantes de rabbins (connus sous le nom d' **Amoraïm** – sing. **Amora**), certains encore en Palestine, mais beaucoup en exil à Babylone, à comparer leurs notes et leurs souvenirs, à débattre des questions en suspens et à consigner par écrit leurs conclusions et décisions collectives, dans ce qui devint la Guemara. Celle-ci reposait donc sur une interaction entre la Torah et la Michna, ainsi que, dans une certaine mesure, sur les souvenirs de témoins oculaires et les déclarations orales des maîtres antérieurs, transmises par leurs disciples, connues sous le nom de *Tosefta* (commentaires) et *de Baraitot* (sing. *Baraita* – passages non inclus dans la Michna). Ces dernières comprenaient des listes de principes herméneutiques. C'est à partir de ces trois sources que les rabbins ont élaboré la Guemara.

Une fois établies, les décisions claires de la Guemara devinrent contraignantes pour toutes les générations futures. Elles s'imposèrent ainsi comme des principes fondamentaux et incontestables dans le système d'interprétation de la loi juive. Ce privilège accordé aux autorités rabbiniques les plus anciennes s'explique par *leur proximité avec la source* (la Révélation du Sinaï), leur lien avec une chaîne de tradition relativement ininterrompue, contrairement aux rabbins qui leur succédèrent. Ces derniers avaient néanmoins encore du travail à accomplir : certaines questions restaient sans réponse, certaines réponses étaient sujettes à des interprétations divergentes, et de nouvelles situations exigeaient des décisions halakhiques.

C’est ainsi que la loi s’est développée, couche après couche : il y eut les **Savoraim** (VIe-VIIe siècles), les **Gaonim** (jusqu’au milieu du XIe siècle), les **Rishonim** (jusqu’au milieu du XVe siècle) et les **Aharonim** (à partir du milieu du XVe siècle). À chaque époque, les rabbins, s’appuyant sur les décisions et les suggestions de leurs prédécesseurs, ont affiné et développé la Halakha *avec la plus grande rigueur possible* . Et presque toujours, l’œuvre des autorités précédentes *a acquis le statut de fondements majeurs quasi incontestables* pour leurs successeurs. Ces derniers ne pouvaient que commenter, codifier, ou tout au plus combler les lacunes laissées par les premiers.

Il convient toutefois de préciser, soit dit en passant, que face à une contradiction apparente entre une autorité ancienne et une autorité plus récente, on a généralement tendance à privilégier

---

15 Voir, par exemple, le *Pirkei Avot* , chap. 1.

16 Les philosophes remarqueront qu'une telle innovation implique, dans une certaine mesure, une délégation de *pouvoirs créateurs* par Dieu aux autorités humaines ; car le pouvoir de rendre une décision légale n'est rien de moins que le pouvoir de créer *un fait éthique* qui n'existait pas auparavant.

la plus récente. Il est admis que cette dernière a rendu sa décision en pleine connaissance des positions de la première . Ainsi, si en principe la personnalité la plus ancienne jouit d'un plus grand prestige, en pratique *, une fois l'autorité établie, on se fie davantage à* la personnalité la plus récente . Le statut d'autorité ne s'acquiert évidemment pas arbitrairement, mais résulte d'une érudition reconnue.

> À différentes époques, certains penseurs juifs ont tenté de remettre en question nombre des principes exposés ci-dessus et d'assouplir la loi. Les efforts déployés en ce sens au cours des deux derniers siècles, sans doute sous l'influence du courant des Lumières européen, nous intéressent particulièrement. Leurs auteurs étaient généralement des laïcs libres penseurs, et il est indéniable que la plupart d'entre eux ont fini par abandonner de nombreuses pratiques religieuses, voire sont devenus totalement indifférents à la religion. Ces philosophes de la religion ont été à l'origine de mouvements juifs non orthodoxes, tels que le judaïsme conservateur, le judaïsme réformé et la Haskala, mouvement laïque.[17]
>
> Ces tentatives, qui débutaient généralement par une analyse critique des arguments traditionnels, soulignant leurs faiblesses logiques, leurs inexactitudes factuelles ou leurs incertitudes, incluaient souvent des propositions de réforme législative, visant généralement à faciliter la vie des Juifs et à leur permettre de s'adapter plus aisément au monde moderne. Cependant, il apparaît que leurs auteurs ignoraient souvent les réponses traditionnelles à leurs questions ; de plus, même lorsque leur critique pouvait se révéler convaincante, ils se permettaient fréquemment de tirer des conclusions plus radicales que ne le permettaient leurs prémisses.
>
> À titre d'exemple[18] : même en admettant que des passages bibliques comme celui cité plus haut (Deutéronome 17:8-13) confèrent de fait un pouvoir législatif aux Tanaïm, aux Amoraïm et aux rabbins qui leur ont succédé, il n'est pas manifestement évident que de tels jugements passés soient *irrévocables* . Logiquement, on peut seulement affirmer que tant que les juges de chaque génération, désignés par la précédente, confirment ces jugements, ils restent valides ; autrement, ils cesseraient d'être contraignants. Prétendre que les générations talmudiques étaient nécessairement plus sages, car plus proches chronologiquement de la révélation du Sinaï, relève d'un raisonnement circulaire, fondé sur une appréciation positive et partiale plutôt que sur un lien logique ; on pourrait tout aussi bien affirmer (même si ce serait tout aussi partial) que la plupart de ces personnes étaient, selon les critères modernes, plutôt ignorantes et superstitieuses.
>
> Il convient toutefois de noter que de telles objections ne rendent pas possible, en tant que telle, une rupture avec la continuité de l'autorité rabbinique. Même si des modifications de la loi, par le biais de réévaluations de sa logique ou de la prise en compte de nouvelles données ou de nouvelles circonstances, étaient en principe admissibles, elles devraient émaner spécifiquement *de* la lignée de succession de l'autorité juive pour être effectivement permises. Toute autre démarche constituerait une tentative illicite de s'emparer d'une institution, une appropriation abusive du nom « judaïsme » par une nouvelle religion. Il n'est pas permis d'inventer (comme cela s'est produit historiquement) une nouvelle lignée de guides spirituels appelés « rabbins », sans lien de formation *ni de nomination* avec la lignée originelle, et incapables de revendiquer une descendance directe de Moïse. Tant que les autorités légitimes réaffirment consensuellement les mêmes jugements, ceux-ci demeurent contraignants.

2. Un guide de logique.

---

[17] Certains de ceux qui se sont aventurés à examiner le judaïsme d'un œil critique ont fini par se convertir à d'autres religions.

[18] L'illustration présentée ici est sommaire et ne doit pas être considérée comme une analyse approfondie des questions abordées, que ce soit pour ou contre.

Le lecteur du présent ouvrage n'a pas besoin d'avoir préalablement étudié la logique en profondeur pour suivre pleinement la discussion, mais devra néanmoins maîtriser certains concepts et termes. Nous nous efforcerons de répondre à cette exigence précise, tout en rappelant au lecteur que le sujet est bien plus vaste.

De manière générale, nous qualifions de « logique » tout raisonnement qui tend à convaincre . Si ce raisonnement reste convaincant malgré un examen attentif, il est considéré comme une bonne logique ; sinon, comme une mauvaise. Plus précisément, nous ne considérons comme logique que la « bonne » logique ; la « mauvaise » logique est alors simplement *illogique* . Cette définition large de la logique nous permet de qualifier de « logiques » des formes de pensée absurdes (par exemple, la « logique raciste »), ce qui dénature le terme ; une définition plus stricte est plus exigeante.[19]

La logique , à proprement parler, est à la fois un art et une science. En tant qu'art, elle vise l'acquisition du savoir ; en tant que science, elle vise la validation de ce savoir. Nombreux sont ceux qui excellent dans l'art de la logique sans pour autant maîtriser la science logique. D'autres, malgré une solide culture théorique, sont plutôt faibles en pratique. Quoi qu'il en soit, l'étude de cette discipline ne peut que contribuer à l'amélioration des compétences.

La logique se divise traditionnellement en deux branches : l’induction et la déduction. **L’induction** désigne le raisonnement qui, à partir de données particulières, aboutit à des principes généraux (souvent grâce à des généralités préalables) ; **la déduction, quant à elle** , désigne le raisonnement qui, à partir de principes généraux, aboutit à des applications spécifiques (ou à d’autres généralités). Les processus « du particulier au général » et « du général au particulier » sont rarement, voire jamais, purement univoques. La connaissance ne se développe pas de manière linéaire, par ascension des données brutes et descente des généralités, mais par une interaction complexe entre les deux ; il en résulte, à tout moment, un réseau dense d’interdépendances entre les différents éléments du savoir.

La théorie logique a réussi à formaliser et à exprimer nombre de processus logiques spécifiques que nous utilisons en pratique. Une fois validés, ces processus, qu'ils soient inductifs ou déductifs, acquièrent une certitude formelle. Toutefois, il est essentiel de toujours garder à l'esprit que, malgré le respect scrupuleux de ces formalités, ***la fiabilité du résultat obtenu dépend de celle des données sur lesquelles il repose*** . En un sens, le rôle de la logique est d'analyser l'information et de lui attribuer une probabilité comprise entre zéro et cent.

> La théorie logique avancée a démontré que ce qui distingue fondamentalement l'induction de la déduction réside simplement dans le nombre de résultats possibles à partir des informations fournies : s'il existe un choix, le résultat est inductif ; s'il n'existe aucun choix, le résultat est déductif. La logique déductive peut sembler donner des résultats plus certains, mais seulement parce qu'elle dissimule davantage ses hypothèses ; en réalité, elle ne fait que transmettre des probabilités, ses résultats n'étant pas plus probables que la moins probable de ses entrées. Lorsque la logique inductive suggère une idée comme étant la plus susceptible d'être vraie, comparée à toute autre, elle ne nous laisse guère le choix ; elle nous indique que, dans le contexte actuel de nos connaissances, nous *devons impérativement* suivre sa

[19] On peut également parler de « logique » de manière non péjorative, lorsqu'on évoque des formes de pensée intelligentes propres à certains domaines du savoir ou champs scientifiques ; par exemple, la logistique est la logique du déploiement intentionnel d'objets (matériels ou mentaux) dans l'espace et le temps, les mathématiques sont la logique des nombres et des relations spatio-temporelles. De même, les historiens de la logique peuvent se référer objectivement à la logique (utilisée ou connue de) différents groupes géographiques ou culturels, ou à différentes périodes historiques. Toutes les logiques spécifiques, bonnes ou mauvaises, peuvent bien sûr faire l'objet d'une étude objective.

suggestion. Voilà pourquoi le mot « preuve » est souvent ambigu : entend-on par preuve déductive ou preuve inductive, et est-ce important de savoir laquelle on entend ?

a. Quelques formes propositionnelles et leurs interrelations.

La première tâche des logiciens est d'observer la pensée et le langage courants, et de relever les formules linguistiques récurrentes. La variété de ces formules peut paraître déconcertante au premier abord ; mais, partant des éléments les plus courants et les plus simples, et considérant progressivement des questions plus détaillées et des cas plus complexes, la logique s'est développée et a mûri. Une avancée majeure, que nous devons à Aristote (IVe siècle avant notre ère, Grèce), fut la découverte d'un artifice ingénieux qui a éclairé toutes les discussions ultérieures. Dans le discours quotidien, nous formulons des énoncés *à contenu spécifique* , comme « les cygnes sont blancs » ; Aristote a développé la science logique en se concentrant sur *les formes* , substituant *des variables comme « X » et « Y » à des valeurs* spécifiques comme « cygnes » et « blanc ». Cette approche formelle signifie que certains aspects du raisonnement peuvent être justifiés sans référence au contenu ; ce sont des vérités abstraites *pour toutes les propositions d'un certain type* .

Nous allons d'abord examiner quelques-unes des formes les plus simples appelées **propositions catégoriques. (** Il est utile de mémoriser les symboles, traditionnellement utilisés depuis le Moyen Âge pour abréger les discussions théoriques. **A** et **I** viennent du mot *affirmo* ; **E** et **O** , de *nego* – ce sont des mots latins dont le sens est évident. Notez que **IO** désigne la somme de **I** et **O.**)

A : Tous les X sont Y. **E** : Aucun X n'est Y.

I : Certains X sont Y. **O** : Certains X ne sont pas Y.

IO : Certains X sont Y *et* certains X ne sont pas Y.

« X » et « Y » (ou leurs équivalents) sont appelés les ***termes*** , le premier étant le ***sujet*** et le second le ***prédicat*** . Les expressions relationnelles « est (sont) » et « n'est (ne sont) pas » sont appelées ***copules*** , la première étant ***positive*** et la seconde ***négative*** (notez que « n'est pas » sert ici à nier « est », même s'il est placé après). Des expressions comme « tous », « certains » sont appelées ***quantificateurs*** : elles indiquent l'étendue (c'est-à-dire le nombre ou la proportion) du sujet auquel la prédication (c'est-à-dire la copule et le prédicat) se rapporte. Voilà pour les différentes *caractéristiques* des propositions individuelles.

A et **E** sont qualifiées de ***générales*** (ou ***universelles***), car elles concernent chacune *la totalité* du sujet, c'est-à-dire toutes ses occurrences passées, présentes et futures. **A** peut également s'exprimer sous la forme « Tout X est Y ». Il est clair que « Aucun X n'est Y » signifie « Tout X n'est pas Y », la seule différence entre **A** et **E** étant la polarité de leurs copules. Les propositions **I** et **O** sont dites ***particulières*** ; elles concernent chacune *au moins une partie* du sujet et ne diffèrent, là encore, que par leur polarité. Il est important de noter que ces propositions sont ambiguës quant à *la portion* du sujet qu'elles abordent. Souvent, en pratique, on omet de préciser explicitement la quantité en question, en supposant qu'elle est bien comprise (comme

dans « les cygnes sont blancs ») ; en cas de doute, une telle affirmation peut être considérée, au minimum, comme une proposition particulière.

IO représente la conjonction de **I** et **O** et peut être classé comme ***contingent (extensionnellement).*** Bien que présenté ici comme un composé, **IO** est également une proposition à part entière ; il pourrait tout aussi bien être exprimé sous forme exclusive, comme « Seuls certains X sont Y » ou « Seuls certains X ne sont pas Y » (l'emphase diffère, mais la signification logique reste la même). Ce qui distingue **IO** de ses éléments **I** et **O** , c'est qu'il est plus *précis* quant à la quantité. Il ressort des différentes définitions, et il est important de le noter, que **I** peut être interprété comme « soit **A** , soit **IO** » (c'est-à-dire « soit tous les X sont Y, soit seuls certains X sont Y »), et de même **O** peut être lu comme « soit **E** , soit **IO** » (c'est-à-dire « soit aucun X n'est Y, soit seuls certains X ne sont pas Y »).

Les définitions et corrélations précédentes, ainsi que certains principes allant de soi, nous permettent de déduire les **oppositions suivantes** , comme on les appelle. (Il convient de noter que le terme « opposition », au sens spécialisé employé en logique, ne signifie pas nécessairement conflit, mais plutôt confrontation.)

*** UN *implique* Autrement** dit, *la première proposition ne peut être vraie sans que la seconde le soit également* . Rappelons que « tout » est l'un des résultats possibles de « au moins certains », et le présuppose donc conceptuellement. La logique exige ***que nous prenions en compte le sens et les implications de nos propos*** [20](ce principe est connu sous **le nom de loi d'identité**). De même, **E** implique **O** ; et bien sûr, **I** et **O** sont tous deux implicites dans **IO** . Mais notons que ces relations ne sont pas inversées : **I** n'implique ni **A,** ni **IO** ; **O** n'implique ni **E** , ni **IO** .

A et **O** sont ***contradictoires*** ; autrement dit, *ils ne peuvent être à la fois vrais et faux ;* **l'** un est nécessairement vrai et l'autre faux. L'énoncé général « Tous les X sont Y » affirme que *chaque* X est Y et est donc incompatible avec l'affirmation « Certains X ne sont pas Y », qui signifierait *qu'un ou plusieurs* X ne sont pas Y. En effet, il faut admettre qu'une ***chose ne peut posséder et ne pas posséder simultanément une caractéristique donnée*** (ce principe est connu sous **le nom de principe de non-contradiction**). De plus, puisqu'il ***n'existe pas d'alternative à l'être ou au non-être*** (ce principe est connu sous **le nom de principe du tiers exclu** [21]), nous sommes contraints d'affirmer l'une ou l'autre de nos deux propositions dans chaque cas. De même, **E** et **I** sont contradictoires.

A , **E** et **IO** sont tous ***contraires*** et mutuellement exclusifs ; autrement dit, *un seul d'entre eux peut être vrai, les deux autres étant alors nécessairement faux* . De plus, pris ensemble, ils sont ***exhaustifs*** ; c'est-à-dire que **l'** *un d'eux est forcément vrai* , puisqu'il n'existe aucune autre forme possible. Il s'ensuit que la contradiction de la conjonction de **I** et **O** se réduit à une disjonction de la forme « soit **A,** soit **E** » ; car **IO** signifie la négation de toute universalité, qu'il s'agisse de celle de **A** ou de celle de **E.**

Enfin, quelle est la relation entre **I** et **O** en tant que telles ? Elles sont manifestement compatibles, puisqu'elles se combinent au sein **de IO** ; autrement dit, *elles peuvent être vraies simultanément. Mais elles ne peuvent pas être fausses simultanément* , car alors leurs

---

20 Et en effet, il faut appeler un chat un chat.

21 Les trois lois – identité, non-contradiction et exclusion du milieu – sont connues sous le nom de lois de la pensée. Elles furent formulées pour la première fois par Aristote, qui les considérait comme les fondements de toute logique.

contradictoires **A** et **E** seraient toutes deux vraies, ce qui est impossible. Leur opposition particulière porte donc un nom distinct : on dit qu'elles sont ***subcontraires*** . Notons que le concept de subcontrariety s'applique à une paire de propositions, tandis que le concept plus large d'exhaustivité (défini ci-dessus) s'applique à un nombre quelconque de propositions.

> Ces concepts d'opposition s'appliquent également à d'autres formes que celles mentionnées précédemment. Il existe d'autres concepts connexes qu'il convient de mentionner. Deux propositions sont ***mutuellement implicantes*** si la vérité de l'une implique la vérité de l'autre et si la fausseté de l'une implique la fausseté de l'autre. Si l'implication est unilatérale, on dit qu'elles sont ***subalternatives*** ; celle qui implique sans être impliquée est appelée la ***subalternante*** , tandis que celle qui est impliquée sans être impliquée est appelée la ***subalterne*** . Deux formes sont dites ***incompatibles*** si elles sont contraires ou contradictoires ; dans tous les autres cas, elles sont dites ***compatibles*** . Cette dernière catégorie inclut les formes ***non liées*** , c'est-à-dire qui ne sont liées ni par implication mutuelle ni par subalternation, ni par contrariété ni par contradiction, ni par subcontrariété.
>
> Il convient également de noter que les mêmes concepts d'opposition peuvent s'appliquer aux termes comme aux propositions. Deux termes, X et Y, sont mutuellement implicants si tous les X sont Y et tous les Y sont X (dans ce cas, X et Y sont des classes équivalentes ou coextensives). X subalterne Y si tous les X sont Y mais que tous les Y ne sont pas Y ; dans ce cas, Y est appelé un ***genre*** ou une surclasse de X, et X est appelé une ***espèce*** ou une sous-classe de Y ; *mutatis mutandis* pour le cas inverse, où X est subalterné par Y. [22]X et Y sont contradictoires si aucun X n'est Y et si aucun non-X n'est non-Y. Ils sont contraires si aucun X n'est Y, mais que certains non-X ne sont pas non-Y. Ils sont subcontraires si certains X sont Y, bien qu'aucun non-X ne soit non-Y. Enfin, ils sont non connectés si toutes les propositions catégoriques les reliant ou leurs négations sont contingentes (notons toutefois qu'ils peuvent encore avoir des connexions conditionnelles dans ce cas).

Il existe bien sûr de nombreuses autres formes, outre celles mentionnées ci-dessus. Les propositions peuvent également être ***singulières*** (elles impliquent une instance indiquée du sujet, par exemple « Ce X », ou un nom propre ; les symboles **R** et **G** sont utilisés respectivement pour les variantes positive et négative). Toutes les propositions autres que singulières sont dites ***plurielles*** ; cette catégorie inclut non seulement **A** , **E** , **I** , **O,** mais aussi les formes *majoritaires* et *minoritaires* (introduites respectivement par les quantificateurs « la plupart » et « peu ») et peuvent comporter n'importe quel nombre ou proportion (« beaucoup de », « quelques », « 17 », « les deux tiers de », etc.) [23]. Les propositions peuvent impliquer des relations autres que la copule « est » ou sa négation, par exemple « devient » ou « est supérieur à ». De plus, les propositions ne sont pas toutes catégoriques, comme indiqué précédemment, mais peuvent être des constructions plus complexes, telles que les formes de *conditionnement* . Enfin, toutes les propositions sont implicitement ou explicitement qualifiées par *la modalité.*

---

[22] *Il est important de noter* ici que la sous-classe implique la surclasse, et non l'inverse ; la sous-classe est donc la subalterne et la surclasse la subalterne. Il ne faut pas confondre la notion de subalternation avec celle de subordination, comme c'est souvent le cas. Si l'espèce *implique* le genre (car tout ce qui relève de l'espèce est subsumé sous le genre), on dit que le genre *inclut* l'espèce (car l'espèce est plus restrictive que le genre). Pour indiquer l'infériorité, dans ce dernier sens, de l'espèce par rapport au genre, on peut dire qu'elle est ***subordonnée*** . Ainsi, pour résumer, une sous-classe n'est pas subalterne à une surclasse, mais lui est subordonnée.

[23] Il est important de préciser que les propositions plurielles sont ici comprises comme des résumés statistiques de propositions singulières indépendantes. Autrement dit, « Tous/Certains S sont/ne sont pas P » équivaut à « Ce S est/n'est pas P » et « Cet autre S est/n'est pas P », etc. (ces propositions n'étant toutefois pas nécessairement toutes vraies simultanément). Ces quantificateurs sont dits *dispensatifs* (ou distributifs) et se distinguent de la référence *collective* (« Tous les S, pris ensemble, sont P ») et de la référence *collectionnelle* (« Tous les S, séparément mais simultanément, sont P »).

Par **modalité** , on entend les attributs des relations que nous signifions par des mots comme : *nécessairement, possiblement, en fait, en fait pas, possiblement pas, impossiblement* . Ces *catégories* de modalité, comme on les appelle, sont collectivement de nombreux *types* (ou *modes*) ; et le langage courant reflète quelque peu cette variété de sens. Elles peuvent avoir un sens ***logique*** (se référant aux divers contextes de notre connaissance), un sens ***naturel*** (se référant aux relations causales au sein des choses ou entre elles), un sens ***temporel*** (se référant aux périodes d'existence d'une chose), un sens ***extensionnel*** (se référant aux cas des classes de choses), ou même un sens ***éthique*** (se référant aux normes de valeur disponibles).

Ainsi, par exemple, le nécessaire logique est ce qui est vrai dans tous les contextes de connaissance, et le possible logique (ou concevable) est vrai dans certains contextes de connaissance ; en revanche, le nécessaire naturel est ce qui se produit en toutes circonstances, et le possible naturel (ou potentiel) est ce qui se produit dans certaines circonstances ; et ainsi de suite. Des considérations modales émergent inévitablement dans toute connaissance humaine, comme expressions de ses limitations (mode logique), et dans le monde extérieur lui-même, comme expressions de sa diversité (mode extensionnel) et de son changement (modes naturel et temporel). L'étude de la modalité est un domaine vaste et fondamental, qui a des répercussions importantes sur toutes les questions relevant de la logique et de l'épistémologie.

Il convient de noter que, bien que toutes les propositions possèdent des attributs modaux sous-jacents, ces modalités ne sont pas toujours explicitement énoncées, ni même connues d'office. En pratique, la formulation est assez confuse, mais pour développer la théorie de la modalité, certaines expressions peuvent être réservées à l'un ou l'autre mode : par exemple, « doit », « peut », « ne peut pas » pour les relations naturelles ; « toujours », « parfois », « jamais » pour les relations temporelles ; « tous », « certains », « aucun » pour les relations extensionnelles ; « devrait », « peut », « ne doit pas » pour les relations éthiques.

L'élément constitutif des **propositions conditionnelles** est la relation de **conjonction** (introduite par « et ») et sa négation ; de cette dernière découlent les différents types d' **implication** (généralement introduits par « si-alors- ») et **de disjonction** (introduite par « -ou- »), ainsi que leurs négations respectives. L'étude formelle de ce domaine remonte au moins au IIIe siècle avant notre ère en Grèce antique (notamment avec Philon de Mégère). Nous ne pouvons pas aborder ici l'ensemble de ce champ d'étude ; nous nous contenterons de quelques remarques à son sujet.

Concernant la relation d'implication, l'expression « P implique Q », où P et Q désignent deux propositions quelconques, signifie que *« P » et « non-Q » ne peuvent être vrais simultanément* (dans le même corpus de connaissances, ou en référence aux mêmes instances d'un concept, ou dans les mêmes circonstances naturelles ou au même moment). Cela signifie que P est *incompatible* avec la négation de Q ; on peut l'énoncer sous la forme ***hypothétique*** « si P est vrai, alors Q est vrai », ou plus brièvement « **si** P, **alors** Q ». Ici, P et Q sont appelées ***thèses*** , P étant l' ***antécédent*** et Q le ***conséquent*** .

Le contre-argument d'une telle proposition prend la forme « P n'implique pas Q » ou « **si** P, **non-alors** Q », ce qui signifie que *« P » et « non-Q » peuvent être vrais simultanément* , c'est-à-dire qu'ils sont *compatibles* . Il est à noter que ces deux propositions peuvent être librement contraposées ; ainsi, « si P, alors Q » implique « si non-Q, alors non-P », et de même « si P, non-alors Q » implique « si non-Q, non-alors non-P ». Cela se démontre aisément en comparant simplement les définitions des propositions initiales et de leurs contraposées (qui énoncent respectivement l'incompatibilité ou la compatibilité de « non-Q » et « non-non-P »).

Les propositions disjonctives ont la forme « P **ou** Q **ou** R ou… », où P, Q, R, etc. représentent deux ou plusieurs ***alternatives.*** (ou *disjonctions*). Prenons le cas le plus simple, avec deux thèses ; il convient de noter la distinction entre disjonction *inclusive* (« P **et/ou** Q », équivalent à « si non-P, alors Q ») et disjonction *exclusive* (« P **ou sinon** Q », équivalent à « si P, alors non-Q »). Dans le premier cas, les deux thèses ne peuvent être simultanément fausses, mais peuvent éventuellement être toutes deux vraies ; dans le second cas, elles ne peuvent être toutes deux vraies, mais peuvent éventuellement être toutes deux fausses ; si la disjonction est à la fois inclusive et exclusive, les thèses sont contradictoires (et l'on utilise généralement la forme « **soit** P, **soit** Q »). De manière générale, les disjonctions peuvent être définies précisément en indiquant explicitement *combien* d'alternatives possibles peuvent ou doivent être vraies et *combien* peuvent ou doivent être fausses.

L'étude des formes propositionnelles n'est qu'une étape préparatoire à l'étude de la *logique processus* les impliquant, que nous allons maintenant examiner.

> L'ensemble de ces processus est communément appelé *méthode scientifique* , mais le terme « science » doit ici être compris comme désignant la connaissance, par opposition à la pseudo-connaissance ou à l'ignorance, et non comme se référant à un quelconque organisme professionnel s'arrogeant le droit de détenir la vérité. Il est important de préciser que ***tous les processus inductifs et déductifs sont couramment utilisés par tous, et pas seulement*** par les personnes impliquées dans des activités scientifiques. Le scientifique se distingue, s'il le distingue, par son attitude : il s'efforce (idéalement) d'être plus rigoureux dans sa méthodologie, d'être ***ouvert d'esprit et objectif, clair et précis dans son langage, et rigoureux et perspicace dans son raisonnement*** .

b. Logique inductive [24].

Comment acquiert-on connaissance de propositions telles que celles décrites ci-dessus ? C'est la question à laquelle tente de répondre la logique inductive. Que nous soyons des individus ordinaires ou des scientifiques, nous acquérons généralement la connaissance de la nature par une progression graduelle, impliquant à la fois ***l'expérience*** ou ***la perception*** , qu'il s'agisse de phénomènes externes (par le biais des organes sensoriels) ou de phénomènes mentaux (grâce à ce que l'on appelle souvent « l'œil de l'esprit », quelle que soit sa nature), et ***le raisonnement*** ou ***l'intuition conceptuelle*** (qui détermine notre évaluation et notre hiérarchisation de l'expérience).

Au niveau le plus élémentaire, nous **observons des phénomènes** et constatons, par exemple : « il existe des X qui sont des Y » (ce qui signifie « certains X sont des Y » = **I**), *laissant d'abord ouverte* la question de savoir si ces X sont représentatifs de tous les X (auquel cas **A** est vrai), ou seulement de cas particuliers (auquel cas **IO** est vrai). La forme particulière **I** nous sert de point d'étape temporaire, nous permettant d'exprimer notre position empirique à ce jour, sans avoir à être plus précis que ce que nous pouvons honnêtement être, sans être contraints de porter un jugement hâtif.

Si, après un examen approfondi des phénomènes étudiés, une observation continue de notre environnement ou la réalisation d'expériences appropriées, nous *ne trouvons pas de* « X qui ne sont pas Y », nous faisons une généralisation et supposons que « tous les X sont Y » (**A**). Il

---

[24] La logique inductive est également (bien que rarement) connue sous le nom *d'épagogique* ; dans ce cas, le terme « logique » est limité (comme c'est souvent le cas dans le discours courant) à la logique déductive.

s'agit d'une **généralisation** , d'un acte inductif qui transforme un cas particulier indéfini **I** en un universel de même polarité **A** , ***jusqu'à preuve du contraire.*** La *justification* d'une telle généralisation est que **A** est *plus uniforme* avec **I** que **O** , et implique donc moins d'hypothèses : étant donné **I** , passer à **A** ne nécessite aucun changement de polarité, contrairement à un passage à **O** , tandis que, du point de vue quantitatif, le degré d'hypothèse est le même dans les deux cas.

Si, toutefois, nous *trouvons* des « X qui ne sont pas Y » (c'est-à-dire que « certains X ne sont pas Y » = **O**), nous concluons simplement à un contingent **IO défini** . Si la découverte de **O** précède toute hypothèse de **A** , alors l'induction de **IO** s'est déroulée de manière ordonnée. En revanche, si nous avions supposé **A** , puis découvert **O** , une *incohérence* se produit dans notre système de croyances, et nous sommes contraints de revenir sur une position précédemment adoptée et de **particulariser** A pour revenir à **I** , afin de conclure inductivement **à IO** . Il va sans dire – et nous n'avons pas besoin de souligner constamment ces parallèles entre polarités positives et négatives – que la séquence de cette harmonisation aurait tout aussi bien pu être **O suivi** de **E** , puis **I** suivi de **IO** .

Il convient de noter que les éléments concernés, **I** ou **O** , peuvent être obtenus directement par observation, comme suggéré précédemment, ou, dans certains cas, indirectement, par déduction à partir de données préalablement induites. Les processus inductifs que nous avons décrits jusqu'ici, d'observation suivie de généralisation et de particularisation, ne constituent qu'un point de départ. Une fois qu'un certain nombre de propositions ont été élaborées de cette manière, elles servent de prémisses dans des opérations déductives, dont les conclusions peuvent à leur tour être soumises à un examen déductif et à des avancées et reculs inductifs supplémentaires.

Mais nous ne sommes pas limités à la recherche de telles « lois » de la nature ; nous disposons d'une méthode inductive plus large, connue sous le nom de processus d' **adduction** [25].

Il s'agit de ***postuler*** des propositions qui ne résultent pas d'une simple généralisation et particularisation, mais qui font intervenir *des termes nouveaux* . Ces termes nouveaux sont *avancés par la faculté créatrice* , comme des constructions provisoires (élaborées à partir de concepts plus facilement accessibles [26]) susceptibles d'expliquer les généralités et les particularités (les « lois ») mises en évidence plus directement par l'observation empirique, et, idéalement, de permettre ***des prédictions logiques*** et d'ouvrir la voie à d'autres phénomènes empiriques. L'imagination, ici, n'est cependant pas libre de s'exprimer ; elle est encadrée par les liens logiques que ses postulats doivent entretenir avec les données déjà disponibles et celles qui pourraient émerger ultérieurement.

Les théories scientifiques (ensembles de postulats et de prédictions) se distinguent des *spéculations les plus hasardeuses* par leur fondement empirique, établi par des processus

---

25 On appelle également cela la méthode hypothético-déductive ou la méthode scientifique.

26 Un bon exemple en est le concept newtonien de « force ». À la base de ce concept scientifique se trouvent les notions acquises par notre expérience intime de la poussée et de la traction, de l'accélération et du ralentissement. Ces intuitions donnent sens à l'idée d'attractions et de répulsions invisibles entre les corps physiques, qui les font accélérer ou décélérer comme on le constate visuellement. Le facteur invisible de la force est ensuite quantifié par rapport aux variations mesurables de la vitesse. (La philosophie positiviste considère ce facteur invisible comme superflu ; mais il est pratique et nous l'utilisons, et le positivisme lui-même recourt à de telles abstractions.) Les « nouveaux termes » utilisés dans l'adduction sont toujours fondés sur des notions recyclées de l'expérience, par l'imagination, par analogie, dans un nouveau contexte. Ce qui confère à ce processus sa légitimité scientifique, c'est le mécanisme de contrôle et d'équilibre offert par l'adduction.

rationnels. Elles doivent englober déductivement les lois admises et leur validité dépend de leur position dominante face aux phénomènes nouvellement découverts. Si des prédictions logiques se révèlent empiriquement exactes, les postulats sont confortés, leur probabilité de vérité s'en trouve accrue. En revanche, si l'observation contredit clairement des prédictions logiques, les postulats perdent toute crédibilité et doivent être ***rejetés*** , ou du moins modifiés. Les théories , même ***confirmées , demeurent toujours soumises à cette vérification empirique*** .

Ainsi, la connaissance de la nature se construit par l'examen des données existantes, la formulation d'hypothèses pertinentes quant aux causes sous-jacentes aux phénomènes observés, la démonstration que ces phénomènes découlent bien des postulats proposés, et la vérification de nos hypothèses par des investigations empiriques complémentaires. Cependant, la méthode scientifique comporte un autre volet, souvent négligé : il ne suffit pas d'apporter des preuves à l'appui de notre théorie favorite ; et l'absence de motifs pour la réfuter ne suffit pas à la maintenir.

Nous devons également considérer *toutes les théories alternatives envisageables* et, si nous ne trouvons pas de raisons de les rejeter, nous devons au moins démontrer que notre théorie privilégiée est la plus crédible. *Ce processus comparatif et critique est aussi important que l'aspect constructif de l'adduction.* Plus notre théorie choisie est susceptible d'être contestée, plus elle est ***fragilisée*** , c'est-à-dire que sa probabilité d'être vraie diminue. Les preuves avancées en faveur d'un ensemble de postulats peuvent ainsi constituer des contre-preuves avancées contre d'autres hypothèses. Nous ne pouvons considérer une thèse comme « ***prouvée*** » par induction que si nous avons réussi à éliminer une à une toutes ses concurrentes envisageables. Il est très rare, bien que cela arrive, qu'une théorie apparaisse d'emblée incontestée, l'explication exclusive des informations disponibles, et donc immédiatement « prouvée ». Notons également qu'à l'inverse, il nous arrive parfois d'être complètement démunis, incapables de proposer la moindre explication.

c. Logique déductive.

Deux types de déduction sont possibles à partir des propositions *catégoriques que nous avons considérées précédemment : l'induction et le syllogisme.* **L'induction** (ou inférence immédiate) consiste à déduire d'une proposition donnée une information implicite concernant les mêmes termes. **Le syllogisme** (ou inférence médiate) consiste à déduire de deux propositions données ayant un terme en commun une information implicite concernant les deux autres termes. Une proposition donnée est appelée ***prémisse*** , et une proposition inférée, ***conclusion*** ; l'ensemble de ces propositions constitue un ***argument*** . Il n'est pas nécessaire ici de présenter une liste et une analyse systématiques et exhaustives de ces processus.

Une conclusion par induction modifie simplement la polarité d'un ou des deux termes de la prémisse et/ou leur position ; la polarité de la copule peut changer ou rester la même, selon le cas. Il existe sept procédés au total ; les deux principaux sont l'obversion et la conversion, tous les autres étant réductibles à des combinaisons de celles-ci. Bien que les différents procédés soient toujours applicables aux formes générales, ils sont souvent inapplicables à l'une ou aux deux formes particulières. Il est important de noter que tous les procédés ne sont pas réversibles ; dans certains cas, bien que la prémisse implique la conclusion, la conclusion n'implique pas la prémisse. Un exemple d'induction est : « Tous les Cohanim sont des Lévites ; *par conséquent,* tous les non-Lévites ne sont pas des Cohanim » (il s'agit d'une contraposition d'une forme **A** , telle que définie ci-dessous). Dans les définitions suivantes, « S » et « P » symbolisent le sujet et le prédicat initiaux, et « - » une copule positive ou négative.

1. ***L'obversion*** modifie simplement la polarité du prédicat, passant de SP à S-nonP. **A** , **E** , **I** , **O** deviennent respectivement **E** , **A** , **O** , **I** (de manière réversible). La *validité* de l'obversion repose sur les lois de la pensée : « S est P » et « S n'est pas nonP » sont équivalents, car P et nonP sont des alternatives mutuellement exclusives et, ensemble, exhaustives ; la quantité reste inchangée, car les propositions plurielles ne sont que des ensembles de propositions singulières.
2. ***La conversion*** consiste simplement à transposer le sujet et le prédicat, en passant du SP au PS. **A** et **I** deviennent tous deux **I** (ce dernier de manière réversible) **; E** devient **E** (réversiblement) ; mais **O** n'est pas convertible. La *validité* de la conversion, dans le cas de **I** , découle de l'équivalence des conjonctions « Certaines choses sont S et P » et « Certaines choses sont P et S », qui sont respectivement identiques à « Certains S sont P » et « Certains P sont S ». **A** est convertible en vertu de son implication de **I** ; il n'est cependant pas entièrement convertible, il est important de le noter. E **est** convertible, car il contredit **I.**
3. ***La conversion obvertie*** est réalisée, lorsque cela est possible, en convertissant puis en obvertissant, en passant de SP à P-nonS. **A** , **I** deviennent tous deux **O** (seul ce dernier de manière réversible) **; E** devient **A** (de manière réversible) ; mais le processus n'est pas applicable à **O.**
4. ***La conversion par négation*** s'effectue, lorsque cela est possible, en inversant puis en convertissant de SP à nonP-S. **A** devient **E** (réversiblement) ; **E et O** deviennent tous deux **I (seul ce dernier est réversible)** ; mais le processus est inapplicable à **I.**
5. ***La contraposition*** s'obtient, lorsque cela est possible, par obversion, puis conversion, puis obversion, en passant de SP à nonP-nonS. **A** devient **A** (réversiblement) ; **E** et **O** deviennent

tous deux **O** (seul O est réversible) ; **I** n'est pas contraposable. (Remarquez que **E** n'est *pas* contraposable à **E.**)

6. ***L'inversion*** est le passage de SP à nonS-nonP. Ceci s'effectue (de manière irréversible) : pour **A** , par contraposition puis conversion, pour obtenir **I** ; pour **E** , par conversion puis contraposition, pour obtenir **O** ; tandis que les éléments particuliers **I** et **O** ne sont pas inversibles.
7. ***L'inversion obvertie*** est obtenue (irréversiblement, notez-le), lorsque cela est possible, en inversant, puis en obvertissant, en passant de SP à nonS-P. A **devient** O **;** E **devient** I **;** bien que le processus soit inapplicable aux particuliers, **I** et **O.**

Les arguments syllogistiques se distinguent par l'interaction de leurs figures et de leurs modes. La ***figure*** d'un syllogisme correspond à la manière dont ses trois termes sont agencés en deux prémisses et une conclusion. Le ***mode*** d'un syllogisme exprime la quantité et la polarité de ses trois propositions. Une figure/un mode donné de syllogisme est dit ***valide*** si ses prémisses, qu'elles soient matériellement vraies ou fausses, *impliquent formellement* sa conclusion ; sinon, il est ***invalide*** , même si les prémisses et la conclusion sont vraies. La question de la validité est avant tout une question de dépendance, et non de vérité ; il est important de le noter.

Les prémisses sont appelées prémisse ***mineure*** et prémisse ***majeure*** . Le terme commun aux deux prémisses est appelé ***moyen*** terme (symbolisé par Y) ; ce terme est absent de la conclusion. Les termes restants sont appelés ***mineur*** (symbole X) et ***majeur*** (symbole Z), comme leurs prémisses respectives ; ces termes réapparaissent dans la conclusion, respectivement comme sujet et prédicat. Traditionnellement, un mode est identifié par l'énumération explicite de sa prémisse majeure, de sa prémisse mineure et de sa conclusion, dans cet ordre précis. Toutefois, dans le discours courant, leur ordre peut varier, et il arrive que l'un ou l'autre soit implicite. Comme illustré ci-dessous, il existe quatre figures de syllogisme concevables :

Figures	**Premier**	**Deuxième**	**Troisième**	**Quatrième**
Prémisse majeure	YZ	ZY	YZ	ZY
Prémisse mineure	XY	XY	YX	YX
Conclusion	XZ	XZ	XZ	XZ

Si nous prenons comme arsenal propositionnel les formes **A** , **E** , **I** , **O** définies précédemment, et que nous examinons attentivement toutes leurs combinaisons (un simple calcul montre qu'il existe $4^3 = 64$ modes concevables pour chaque figure), nous constatons que seulement 23 syllogismes sont logiquement valides (soit à peine 9 % du total) ! Parmi ceux-ci, seuls 13 retiennent notre attention (les 10 autres sont d'importance dérivée) ; ce sont :

Figure 1 : **AAA** , **AII** , **EAE** , **EIO** .
Figure deux : **AEE** , **AOO** , **EAE** , **EIO** .
Figure trois : **AII** , **IAI** , **EIO** , **OAO** .
Figure quatre : **EIO** .

Plus précisément, les différentes figures présentent les humeurs valides significatives suivantes. Remarquez les symétries et les asymétries.

Figure 1 :

1/AAA :	**1/AII :**	**1/EAE :**	**1/EIO :**
Tous les Y sont des Z	Tous les Y sont des Z	Aucun Y n'est Z	Aucun Y n'est Z
Tous les X sont Y	Certains X sont Y	Tous les X sont Y	Certains X sont Y
∴Tous les X sont des Z	∴Certains X sont Z	∴Aucun X n'est Z	∴Certains X ne sont pas des Z

Figure deux :

2/AEE :	**2/AOO :**	**2/EAE :**	**2/EIO :**
Tous les Z sont des Y	Tous les Z sont des Y	Non, Z n'est pas Y	Non, Z n'est pas Y
Aucun X n'est Y	Certains X ne sont pas Y	Tous les X sont Y	Certains X sont Y
∴Aucun X n'est Z	∴Certains X ne sont pas des Z	∴Aucun X n'est Z	∴Certains X ne sont pas des Z

Figure trois :

3/AII :	**3/IAI :**	**3/EIO :**	**3/OAO**
Tous les Y sont des Z	Certains Y sont des Z	Aucun Y n'est Z	Certains Y ne sont pas des Z
Certains Y sont X	Tous les Y sont des X	Certains Y sont X	Tous les Y sont des X
∴Certains X sont Z	∴Certains X sont Z	∴Certains X ne sont pas des Z	∴Certains X ne sont pas des Z

Figure quatre :

4/EIO :

Non, Z n'est pas Y

Certains Y sont X

∴Certains X ne sont pas des Z

Le mode **1/AAA** (surnommé *Barbara*) est en fait le prototype de tout syllogisme et peut être considéré comme intuitivement évident ; tous les autres peuvent y être *réduits* , directement ou indirectement. On peut utiliser des procédés déductifs et des transpositions de prémisses à des fins de validation ; on peut également recourir à une méthode appelée **réduction *à l'absurde*** . Par exemple, pour valider l'argument « si aucun Z n'est Y et que certains X sont Y, alors certains X ne sont pas Z » (**2/EIO**), on dirait « car si tous les X étaient Z, alors aucun X ne serait Y ».

Voici un exemple de syllogisme (mode **1/AAA** , dans lequel le terme moyen est, comme par hasard, un prédicat composé) : « Tous les poissons à nageoires et à écailles sont casher ; les sardines sont des poissons à nageoires et à écailles ; *donc,* les sardines sont casher ».

Quelques mots sur la **logique du changement** s'imposent ici, car nous aurons l'occasion d'y revenir dans un chapitre ultérieur. Le changement revêt deux formes : « devenir » et « acquérir ». Les propositions impliquant ces relations sont dites ***transitives*** , par opposition aux catégoriques *attributives* , qui contiennent la copule « être ». Tandis que « X est Y » renvoie à une relation statique entre les termes, « X devient Y » renvoie à une relation dynamique : un élément X n'était pas Y auparavant, et l'est devenu par la suite. Dans « X devient Y », ce qui est initialement « X et non Y » devient finalement « Y et *encore* X » ; tandis que dans « X devient Y », ce qui est initialement « X et non Y » devient finalement « Y et *plus* X ». Ainsi, le premier concerne un changement superficiel (l'élément reste X lorsqu'il apparaît comme Y), le second un changement fondamental (ou métamorphose : l'élément cesse d'être X avant de réapparaître comme Y). La distinction est particulièrement évidente dans le cas limite : alors que X *ne peut pas* être ou devenir non-X, il *peut* devenir non-X ; notez bien cela.

Le concept de changement et la distinction entre changement superficiel et changement fondamental sont d'une grande importance pour la logique syllogistique. Par exemple, en ce qui concerne la modalité naturelle, les prémisses « Tout Y doit être Z, et X peut être Y » aboutissent à la conclusion valide « X peut être Z » (dans la première figure, avec une prémisse majeure nécessaire et une prémisse mineure potentielle, la conclusion est potentielle). Cependant, les prémisses « Tout Y peut être Z, et X peut/doit être Y » n'aboutissent *pas* de la même manière à la conclusion « X peut *être* Z », comme on pourrait le penser de prime abord, mais plutôt à la conclusion « X peut devenir *Z* ». Dans le cas d'une prémisse majeure potentielle (première figure), la conclusion valide reste potentielle, mais il ne s'agit pas d'une catégorique unique, mais d'un choix entre deux catégoriques ! Car ici, les prémisses données, bien qu'elles affirment séparément les termes mineur et majeur, ne garantissent pas leur coexistence : il est concevable, et il arrive, qu'ils soient incompatibles.

Ce cas fondamental nous montre que les relations d'être et de devenir sont formellement imbriquées dans la théorie du syllogisme (le rôle de la modalité y est secondaire : elle se contente d'abstraire l'élément temporel). De nombreux autres syllogismes du même type sont valides, notamment : « Tout Y peut devenir Z, et X peut/doit être Y ; donc, X peut devenir Z », ou « Tout Y doit devenir Z, et X peut être Y ; donc, X peut devenir Z », ou encore « Tout Y doit devenir Z, et X doit être Y ; donc, X doit devenir Z ». (Remarquons que « devenir » peut remplacer « être » dans de tels arguments, puisque le premier implique logiquement le second.) Il n'est pas nécessaire d'approfondir davantage ce sujet pour notre propos.

En ce qui concerne *les conditions* Outre les propositions, divers processus déductifs ont également été identifiés. Nous nous concentrerons ici brièvement sur le conditionnement logique, et principalement sur les propositions de forme hypothétique, telles que « si P, alors Q » ou « si P, non-alors Q ».

Nous avons, pour commencer, les eductions, dont les plus notables sont la conversion (présentée ci-dessous) et la contraposition (présentée précédemment, lors de la première définition des formes) :

« Si P, alors Q » (=P et non-Q impossibles) est normalement convertible en « Si Q, non-alors non-P » (=Q et non-non-P possibles), car si Q impliquait non-P, alors P serait contradictoire.

« Si P, alors non-alors non-Q » (=P et non-non-Q possibles) est convertible en « Si Q, alors non-alors non-P » (=Q et non-non-P possibles), car si Q impliquait non-P, alors P impliquerait non-Q, contredisant la prémisse.

Nous avons également des arguments syllogistiques, très similaires à ceux rencontrés précédemment ; voici quelques exemples importants :

1ère figure :	*2ème figure :*	*3ème figure :*
Si Q, alors R ;	si Q, alors R ;	si R, non, alors non Q.
si P, alors Q,	si P, alors non-R, si R, alors P,	
Donc, si P, alors R.	Donc, si P, alors non-Q.	Donc, si P, non-alors non-Q.
Si Q, alors R,	Si Q, alors R,	Si R, alors Q,
si P, alors non-Q,	si P, alors non-R, si R, alors non-P,	
Donc, si P, non-alors non-R.	Donc, si P, non-alors Q.	Donc, si P, non-alors non-Q.

Tous ces arguments peuvent généralement être validés par rapport au premier exemple cité ici, par réduction directe ou indirecte. Notons que les deux premiers exemples donnés, qui n'impliquent que des hypothèses positives, peuvent être qualifiés de syllogismes (*avec une majuscule)* , tandis que les autres, qui impliquent des hypothèses négatives, peuvent être qualifiés de modes *(avec une minuscule)* ; car, en effet, les hypothèses positives sont analogues aux catégoriques générales, tandis que les hypothèses négatives ont des propriétés similaires aux particulières.

Un autre type important de déduction est **l'apodose** , qui comporte deux modes essentiels, l'un positif, l'autre négatif [27]:

Modus Ponens :	*Modus Tollens :*
Si P, alors Q,	Si P, alors Q,
et P,	mais pas Q,
d'où, Q.	d'où, non-P.

[27] Il convient de noter que les modes valides de l'apodose consistent à « affirmer l'antécédent » ou à « nier le conséquent ». Affirmer le conséquent ou nier l'antécédent est invalide d'un point de vue déductif ; en revanche, un tel raisonnement a une valeur inductive, consistant respectivement à « confirmer l'antécédent » ou à « affaiblir le conséquent » (voir les commentaires sur l'adduction dans le chapitre suivant).

Les propositions hypothétiques peuvent souvent être dérivées de propositions non hypothétiques par un processus appelé **production** . Tous les résultats de la logique formelle peuvent être considérés comme productifs en ce sens. Par exemple, les prémisses « Tous les Y sont Z et certains X sont Y », dans la perspective aristotélicienne primaire, aboutissent à la conclusion catégorique « certains X sont Z ». Cependant, on peut également tirer une conclusion secondaire de forme conditionnelle extensionnelle, « si un X quelconque est Y, alors il est Z » ; ou encore des conclusions tertiaires de forme conditionnelle logique, comme « si tous les Y sont Z et certains X sont Y, alors certains X sont Z ».

En matière de conditionnement logique, il est important de distinguer les formes normales et paradoxales. Certains arguments impliquant des propositions hypothétiques sont valides indépendamment de cette distinction, tandis que d'autres ne le sont que précisément lorsque les deux thèses ne sont pas intrinsèquement contradictoires. Nous ne pouvons pas approfondir cette question ici, mais seulement l'aborder brièvement.

Au sens le plus large, la formulation « si P, alors Q » permet un **paradoxe** : si l'on remplace « Q » par « non-P », on obtient la proposition « si P, alors non-P ». Cette proposition est formellement possible, puisqu'elle nous indique simplement, selon notre définition initiale, que « P et non-non-P ne peuvent être vrais » – et l'on peut en déduire que P ne peut être vrai. Notons que la proposition hypothétique « si P alors non-P » n'est pas erronée en soi, mais révèle clairement l' *impossibilité logique* de l'antécédent P, et donc, incidemment, la *nécessité logique* du conséquent non-P. On dit donc que « si P, alors non-P » est une proposition ou un argument paradoxal, ce qui implique que P est ***contradictoire*** et que non-P est ***évident*** . Il va sans dire que la formulation « si non-P, alors P » aurait le résultat inverse (à savoir, P).

L'argument paradoxal est rarement rencontré en pratique ; mais lorsqu'il est possible, il justifie généralement un pilier fondamental de la connaissance humaine. Par exemple : si nous affirmons que « les humains ne peuvent rien savoir avec certitude », nous prétendons de fait posséder une certaine connaissance, du moins dans ce cas précis ; notre affirmation explicite est donc implicitement contradictoire et fausse ; il s'ensuit que « les humains peuvent savoir certaines choses avec certitude » est vrai et évident. Notons que « évident » signifie immédiatement évident ou clair, indépendamment de tout contexte de connaissance, et donc évident dans tous les contextes de connaissance ; cela contraste avec « évident *contextuellement* », qui se réfère à ce qui semble évident dans certains contextes, mais qui pourrait ne pas l'être dans d'autres.

Ce type d'inférence peut aussi, plus fréquemment, se produire indirectement, dans le processus connu sous le nom de **dilemme simple** . Historiquement, ce type d'argument fut l'un des premiers observés par les Grecs [28]. On distingue deux modes :

Humeur constructive :	*Humeur destructive :*
Si P alors R et si Q alors R,	si R alors P et si R alors Q,

[28] Les sophistes, si je me souviens bien ; bien avant Aristote, en tout cas. Un exemple biblique de ce type d'argument se trouve dans 2 Rois 7:4, qui se résume ainsi : si nous entrons dans la ville, nous mourrons ; si nous restons à la porte, nous mourrons aussi ; mais si nous allons au camp ennemi, nous pourrons être épargnés. On peut y voir en partie un argument dilemmatique (que l'on entre dans la ville ou que l'on reste à la porte, on meurt), mais plus largement un argument disjonctif (on énumère trois alternatives, on en élimine deux, il n'en reste qu'une).

mais P ou Q (ou les deux);	mais pas P ou pas Q (ou les deux);
Donc, R.	Donc, non-R.

Là encore, une conclusion relativement catégorique est tirée de prémisses conditionnelles [29]. Un raisonnement similaire, également à deux modes, mais qui ne aboutit qu'à des conclusions disjonctives, est **le dilemme complexe** .

Humeur constructive :	*Humeur destructive :*
Si P alors R et si Q alors S,	si R alors P et si S alors Q,
mais P ou Q (ou les deux);	mais pas P ou pas Q (ou les deux);
Donc, R ou S (ou les deux).	Donc, non-R ou non-S (ou les deux).

On pourrait bien sûr écrire bien davantage sur toutes les formes et tous les processus mentionnés ci-dessus [30], et bien d'autres encore. La logique, telle que brièvement présentée ci-dessus, décompose nos processus de pensée en petites unités, en étudiant chacune avec soin. En pratique, ces unités formelles sont combinées et permutées de toutes les manières possibles, généralement avec de nombreuses étapes intermédiaires omises (par malhonnêteté, ignorance, paresse ou simplement pour éviter d'énoncer l'évidence). Celui qui étudie la logique acquiert la capacité d'analyser tout raisonnement rencontré en se référant à ses formalités, et peut ainsi l'évaluer avec précision.

Je renvoie les lecteurs désireux d'approfondir leurs connaissances en logique formelle aux manuels disponibles dans le commerce, et plus particulièrement à mon propre ouvrage, **** *Future Logic***** . Dans le présent volume, nous aborderons toutefois des questions plus spécifiques.

---

[29] Avec des substitutions appropriées, il est facile de montrer que le paradoxe est un cas particulier de dilemme simple. Remplacez « Q » par « non-P » et « R » par « P » ; le mode constructif « si non-P, alors P » donne P, et le mode destructif « si P, alors non-P » donne non-P.

[30] On peut par exemple noter la continuité formelle entre l'apodose et le dilemme. Le dilemme simple utilise une prémisse plus vague que l'apodose (disjonctive au lieu de catégorique) pour aboutir à une conclusion tout aussi précise (catégorique), tandis que dans le dilemme complexe, la conclusion est plus vague (disjonctive).

2. LA LOGIQUE ADDUCTIVE DANS LA *TORAH* .

Ce chapitre s'adresse principalement aux historiens de la logique ou aux historiens de la philosophie, bien qu'il comprenne un bref aperçu de l'épistémologie utile à tous, ainsi que quelques remarques intéressantes sur la prophétie.

1. L'art de connaître.

L' *induction* , en tant que concept épistémologique, désigne les processus logiques par lesquels toutes les propositions, et leurs divers constituants, se développent progressivement. Certains philosophes ont eu tendance à définir l'induction comme la recherche de principes généraux à partir de principes particuliers, mais une telle formule est trop restrictive et ne fait que refléter la complexité et l'intérêt plus grands de cette question spécifique. Au sens large, l'induction englobe tous les facteurs de la connaissance suivants :

- **perception** (conscience directe des phénomènes concrets, qu'ils soient matériels/sensoriels ou mentaux/intimes) et **conception** (conscience directe des phénomènes abstraits [31]ou conscience indirecte de toute chose), ainsi que **reconnaissance** (mémoire des perceptions et des concepts) et **imagination** (projection perceptive ou conceptuelle) ;

- **l'identification** (prise de conscience des similitudes entre les phénomènes) et **la différenciation** (prise de conscience des différences entre les phénomènes), qui rendent possible **la classification** (regroupement), souvent accompagnée de **verbalisation** (nomination) ;

- **formuler des propositions** , avec des degrés de conscience variables, parfois mais pas toujours verbalement, qui relient divers percepts et concepts de diverses manières (d'abord comme des particuliers potentiels possibles) ;

- **généralisation** et **particularisation** (y compris les techniques de *factorisation* , *de sélection des facteurs* et *de révision des formules* - voir mon ouvrage *Future Logic* pour plus de détails), qui sont les processus par lesquels on découvre jusqu'où l'on peut étendre ou jusqu'où l'on doit restreindre l'applicabilité des propositions ;

---

[31] Le processus d' **abstraction** consiste à ignorer (à exclure de la conscience) tout sauf certains aspects d'une chose perçue de quelque manière que ce soit ; ce processus précède les comparaisons, les contrastes et les manipulations mentales par lesquels nous conceptualisons.

- **déduction** , l'inférence d'une ou plusieurs nouvelles propositions à partir d'une ou plusieurs propositions données de toute nature, par le biais d'une multitude de procédés tels que *l'opposition* , *l'éduction* , *le syllogisme* , *le a fortiori* , *l'apodose* , *le paradoxe* , et autres ;

- **l'adduction** , la formation et l'adaptation des postulats, ainsi que leur *mise à l'épreuve* et *leur confirmation* ou *leur élimination* , en référence à des considérations rationnelles-empiriques (plus de détails sur ce sujet ci-dessous).

Tout ce qui précède repose sur la référence aux lois principales de la logique, qui assurent la plénitude et l'harmonie ultimes de la connaissance, à savoir :

1. **Identité** – reconnaître tous les phénomènes perçus, au moins comme des apparences, et donc les problèmes dont la crédibilité est variable, qu'ils s'avèrent finalement être des réalités ou des illusions ; *ne jamais ignorer les données ou les problèmes* . (C'est ce que nous entendons par « les faits sont les faits ».)
2. **Non-contradiction** : ne pas considérer comme réelles, mais insister sur le caractère partiellement ou totalement illusoire, de tout ensemble de propositions perçues comme incompatibles, quels que soient leurs niveaux d'abstraction et leurs fondements cognitifs ; *rechercher toujours la cohérence dans sa connaissance* . (Les contradictions sont impossibles dans la réalité.)
3. **Exclusion du juste milieu** – non pas rejeter toutes les alternatives possibles, mais rechercher la résolution des conflits par une nouvelle alternative ou un point commun ; *rechercher des solutions à tous les problèmes* . (Il n'existe pas de zone intermédiaire nébuleuse entre l'être et le non-être.)

Or, ces différents facteurs de cognition interagissent dans l'acquisition des connaissances. Bien que présentés ici de manière « logique », avec quelques subdivisions et un semblant d'ordre chronologique, ils fonctionnent en réalité de façon très interdépendante, s'influençant mutuellement de multiples manières et sans ordre prédéfini. De plus, leur description est ici si succincte que leurs significations individuelles, relatives et collectives risquent d'échapper à l'attention du lecteur.

Ce bref aperçu de la théorie de la connaissance doit être compris comme *à la fois descriptif et prescriptif* . Autrement dit, il n'existe aucune différence essentielle entre les processus cognitifs utilisés par les différents êtres humains, qu'ils soient des gens ordinaires ou des scientifiques experts, formés à la logique ou purement instinctifs, hommes ou femmes, jeunes ou vieux, de quelque classe sociale que ce soit, en bonne santé ou malades. Il convient de le souligner : chacun possède plus ou moins les mêmes outils cognitifs ; certains sont, il est indéniable, mieux dotés, d'autres quelque peu désavantagés, mais leur arsenal global est sensiblement le même, tel que décrit ci-dessus.

Ce qui distingue les individus, c'est peut-être plutôt l'effort et le savoir-faire qu'ils déploient avec ces mêmes instruments, dans chaque contexte donné. Savoir est un art, et les artistes peuvent varier en style et en qualité. Certains privilégient l'expérience, d'autres le raisonnement, d'autres encore leurs émotions. Certains sont plus visuels, d'autres auditifs, d'autres

tactiles. Certains sont excessivement catégoriques ou conscients de leur classe sociale, trop verbaux dans leur pensée, au détriment de l'intuition ; d'autres sont esclaves de leurs passions, n'exerçant pas un contrôle suffisant sur la qualité objective de leurs processus de pensée. Et ainsi de suite – mais en tout cas, l'éventail des facultés à la disposition des êtres humains est à peu près le même. L'art, comme en musique, comme en peinture, consiste à trouver un équilibre – la juste mesure, le bon moment et le bon endroit – pour chaque instrument.

Il convient d'ajouter que deux personnes également compétentes dans l'art de la connaissance (ou une même personne à différents moments) peuvent parvenir à des conclusions spécifiques différentes, en raison de ***contextes*** de connaissance différents. Le contenu et l'ampleur de l'expérience – au sens le plus large du terme, incluant les perceptions matérielles et mentales ainsi que les intuitions conceptuelles – influencent directement la logique et affectent chacun des processus rationnels.

2. L'adduction en philosophie occidentale.

la logique a été plus spécifiquement associée à la déduction, car c'est dans ce domaine que les travaux théoriques les plus marquants ont été réalisés, principalement par Aristote. Ce n'est qu'au cours des derniers siècles qu'une plus grande importance a été accordée, grâce notamment à des penseurs comme Newton, aux aspects expérimentaux de la connaissance (par des philosophes comme Locke et Hume) et à ses aspects adduels (par des philosophes comme Bacon et Mill) ; et plus récemment encore, au rôle crucial de l'imagination dans l'élaboration des théories (par Einstein, par exemple).

Cela ne signifie pas pour autant que l'induction, ni plus précisément l'adduction, soient des concepts nouveaux en soi. L'être humain a toujours eu recours à tous les facteurs de l'induction dans sa quête quotidienne de connaissance : il utilisait ses sens et son intellect pour tenter de comprendre le monde qui l'entourait, parfois de manière plus spontanée que nous, parfois avec plus de rigueur, parfois avec plus de bon sens. De plus, il faut reconnaître qu'Aristote, après quatre ou cinq siècles de développement de la philosophie grecque, y compris chez ses prédécesseurs Socrate et Platon, était parfaitement conscient de la question fondamentale de l'induction, ce qu'on appelle le « problème des universaux » (à savoir, comment les concepts sont-ils connus ?).

En effet, son œuvre formelle en logique, notamment sur l'opposition, l'inférence immédiate et le syllogisme, constituait une tentative lucide, quoique incomplète, de résoudre précisément ce problème. La déduction, pour Aristote , n'était ni distincte ni opposée à l'induction, mais bien un aspect majeur de celle-ci. Il semble que, pour lui, certaines généralités étaient connues directement et indubitablement (comme les axiomes de la logique), d'autres devaient être développées empiriquement (apparemment par énumération exhaustive) ; ensuite, on pouvait parvenir par inférence à tous les autres principes généraux. Les zones d'ombre de cette conception résidaient sans doute dans la source, la validité et le nombre des principes fondamentaux initialement énoncés, ainsi que dans la portée de l'empirisme compte tenu des difficultés pratiques que pose l'énumération exhaustive.

Aujourd'hui, nous convenons sans aucun doute que la déduction est un instrument de l'induction, nécessaire pour inférer des prédictions à partir de postulats à des fins de vérification,

et plus largement, pour rechercher la cohérence. Le fondement de la connaissance, selon nous, repose principalement sur des données expérimentales, concrètes ou abstraites, et dans une moindre mesure sur des propositions allant de soi dont les contradictoires sont intrinsèquement contradictoires. Nous sommes davantage conscients du caractère hypothétique et provisoire d'une grande partie de la connaissance ; et plutôt que de procéder à une énumération exhaustive, nous parlons de processus tels que la généralisation et la particularisation.

Mais si l'on considère les phénomènes perceptifs et conceptuels qui constituent le point de départ de la connaissance comme étant, en réalité, des « axiomes » (au sens élargi du terme), alors notre conception n'est guère différente de celle d'Aristote dans son essence, bien que différant par le détail et l'importance accordée à certains aspects. Mon propos historique n'est certainement pas de prétendre qu'Aristote était omniscient et aussi pleinement conscient des questions et réponses épistémologiques que nous le sommes aujourd'hui. Il s'agit plutôt de souligner qu'à son époque, et même avant, la recherche de ces questions et réponses était déjà en marche, et qu'un esprit d'intelligence, d'honnêteté et d'objectivité était déjà à l'œuvre ; de sorte que, pour porter un jugement équitable, nous devons nous concentrer sur ses contributions plutôt que sur ses lacunes.

Il est important, je crois, que les historiens gardent à l'esprit que les philosophes sont humains. Ils n'ont pas le temps de consigner par écrit tout ce qu'ils savent ou pensent. Souvent, ils pressentent un horizon plus vaste qu'ils ne peuvent explorer en détail. On ne peut donc attendre d'aucun philosophe qu'il expose et clarifie chaque aspect de l'induction, ni qu'il développe un éventail complet de techniques logiques. Ne pas dire quelque chose ne signifie pas nécessairement l'ignorer, ou du moins ne pas être en voie de l'apprendre. Certains disciples peu imaginatifs, ainsi que des historiens, ont tendance à figer les philosophies et à les rendre plus rigides et limitées qu'elles ne l'étaient à leurs sources vivantes.

Ainsi, l'idée selon laquelle les propositions générales sont formulées par « énumération exhaustive », attribuée par certains historiens à Aristote, recèle en elle les germes de l'empirisme. Nous reconnaissons aujourd'hui le rôle majeur de l'énumération *partielle* : c'est ainsi que l'on connaît les propositions *particulières* . On observe un ou plusieurs cas d'une même espèce présentant un certain attribut ou comportement, et l'on verbalise cette observation, sans pour autant se prononcer sur les cas non observés ni affirmer qu'ils possèdent le même attribut ou comportement.

Voilà le terrain d'entente entre nous et Aristote ; la question est seulement de savoir comment passer de là aux généralités. L'énumération exhaustive a peut-être constitué, pour la philosophie occidentale, une première suggestion, certes provisoire ; mais, après réflexion, elle est rapidement apparue comme un idéal irréalisable, car la plupart des classes que nous étudions sont ouvertes. Aujourd'hui, nous savons que la réponse se trouve dans les processus d'essais et d'erreurs de généralisation et de particularisation, ou, plus largement, dans l'adduction.

Néanmoins, malgré leurs racines profondes et manifestes dans le passé, il est évident que, jusqu'au siècle des Lumières, le concept et les lois de l'adduction furent relativement peu discutés et mal compris, du moins en philosophie occidentale. Les historiens ont tendance à attribuer à Francis Bacon (1561-1626, Londres) la formulation claire de ces lois. Comme le souligne Anthony Quinton, l'innovation cruciale de la « nouvelle méthode » de Bacon résidait dans son *caractère éliminatif* (« *major est vis instantiae negativae* »). Bacon reconnaissait également les aspects positifs de l'induction (à savoir l'observation et la confirmation) et il mettait en lumière nombre d'écueils possibles au cours de tels processus (qu'il qualifiait d'« idoles »).

Il va sans dire que les propos de Bacon ne furent pas les derniers sur le sujet ; de nombreuses contributions ont heureusement été apportées depuis. Quelle que soit leur histoire précise, les **lois de l'adduction** peuvent être exprimées comme suit. Par « postulat », on entend un ensemble de propositions imaginées, dont la vérité reste à établir. Par « expérience », on entend toute apparence, de préférence concrète plutôt qu'abstraite, prise *telle* quelle, comme une simple configuration de phénomènes, sans travail de classification par comparaison et contraste avec d'autres phénomènes mémorisés. Par « confirmation » ou « affaiblissement » d'une thèse, on entend le fait de renforcer ou de dévaloriser sa crédibilité ; tandis que par « preuve » ou « réfutation », on entend une crédibilité ou une incrédulité absolue.

1. **Si un postulat a certaines implications logiques nécessaires, et que ces implications s'avèrent conformes à l'expérience, le postulat est jusqu'ici confirmé, bien que pas nécessairement prouvé** (Droit positif).

2. **Si un postulat a certaines implications logiques nécessaires, et que ces implications s'avèrent être en désaccord avec l'expérience, le postulat est réfuté, et non simplement affaibli** (Loi négative).

Ces lois peuvent être expliquées et unifiées à l'aide du concept de probabilité, et de nombreux corollaires peuvent en être déduits. Ces corollaires émergent de l'examen des postulats concurrents ; à titre d'exemple, lorsqu'un postulat est confirmé tandis qu'un concurrent ne l'est pas, ce dernier est affaibli ; lorsqu'un postulat est réfuté, tous ses concurrents restants (qu'il s'agisse d'alternatives connues ou inconnues) sont renforcés (de manière égale, sauf si certains d'entre eux avaient prédit l'expérience de réfutation au lieu de simplement l'accepter). Toutefois, ces questions et détails sont trop vastes pour être traités dans le cadre de cette étude (voir mon ouvrage * ***Logique du futur*** *).

3. Induire des prophéties et la prophétie.

L' adduction comme un concept philosophique relativement récent, et ceux qui la perçoivent ainsi, qu'ils relèvent d'une perspective traditionaliste ou moderne, peuvent donc considérer son application aux contextes bibliques ou talmudiques comme un anachronisme. Or, la vérité, à mon sens – et je vais le démontrer –, est exactement l'inverse. Les lois de l'adduction sont formulées presque explicitement dès la Torah de Moïse, témoignant d'une maturité logique très précoce ; il n'est donc pas surprenant qu'elles aient été utilisées avec une telle fréquence et une telle habileté à l'époque talmudique [32].

[32] Néanmoins, le Talmud, dans son effort pour créer des dogmes, du moins tels que nous les concevons aujourd'hui, a préféré garder ces processus adductifs relativement cachés et tacites, afin de donner l'impression, fausse mais commode, d'être une discipline purement *déductive* - mais c'est une autre question.

Les principes fondamentaux du raisonnement par adduction sont exposés dans deux passages du Deutéronome. Je vais maintenant les citer et expliquer les aspects de l'adduction que chacun met en lumière (en me référant aux lois positives et négatives présentées dans la section précédente). Il est important de noter que le terme « prédiction », employé ci-dessous, englobe toutes les descriptions détaillées de l'événement (ou des événements) concerné(s), y compris les délais et le lieu.

PREMIÈRE LOI : **Deutéronome 13: 2-4.**

> *Si un prophète ou un songeur se lève au milieu de toi et qu'il te donne un signe ou un prodige, et que ce signe ou ce prodige* ***s'accomplisse*** *, en disant : « Allons après d'autres dieux que tu ne connais pas, et servons-les », tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète ni celles de ce songeur ; car l'Éternel, ton Dieu, vous met à l'épreuve, pour savoir si vous aimez l'Éternel, votre Dieu, de tout votre cœur et de toute votre âme.*

DEUXIÈME LOI : **Deutéronome 18:21-22.**

> *Et si tu dis en ton cœur : « Comment reconnaîtrons-nous la parole que le Seigneur n'a pas prononcée ? », lorsqu'un prophète parle au nom du Seigneur, si la chose* ***ne se réalise pas, si elle n'arrive pas*** *, c'est que le Seigneur ne l'a pas prononcée ; le prophète l'a prononcée avec présomption, tu ne le craindras pas.*

De toute évidence, la première loi traite de l'aspect positif de l'adduction : elle reconnaît la tendance naturelle de l'être humain à croire en une prédiction exacte (l'événement prophétisé se réalise empiriquement), mais elle nous enseigne qu'une telle confirmation *ne constitue pas une preuve* , et que, par conséquent, on peut trouver de bonnes raisons de rejeter la thèse en question (comme celle qui appelle à se tourner vers d'autres dieux). La seconde loi élucide l'aspect négatif de l'adduction : elle suggère que les thèses fausses finissent par être réfutées, en enseignant qu'une prédiction erronée (l'événement prophétisé ne se réalise pas empiriquement, c'est-à-dire qu'il ne se produit pas comme et quand prédit) n'est pas simplement une faiblesse, mais *constitue une réfutation* , de sorte que la thèse en question doit être éliminée.

La valeur logique de ces affirmations bibliques, la légitimité de leur interprétation telle qu'elle est ici présentée comme *principes épistémologiques généraux* , est (je pense que tous en conviendront) manifeste. Il convient de noter les **critères empiristes** explicitement énoncés : la prédiction « se réalise » ou « ne se réalise pas » ; la thèse en question (la prophétie) est *testée empiriquement au regard des événements publics* et non uniquement par comparaison (rationaliste) avec le texte ou la tradition religieuse.

Les commentaires suivants sont accessoires à cette question principale, mais puisqu'on parle de prophétie, ils méritent d'être formulés.

Il convient de noter que les commentateurs traditionnels, s'appuyant sur des passages relatifs à la prophétie présents dans tout le Tanakh, ont affiné les règles susmentionnées, démontrant ainsi leur pleine compréhension de leurs implications. Ils ont souligné que les deux règles deutéronomiques avaient été formulées en référence aux faux prophètes. Il s'agit de

méthodes logiques pour identifier et évaluer les candidats à la dignité prophétique, nous apprenant à ne pas croire aveuglément ceux qui prétendent être les porte-parole de Dieu et à discerner le faux.

Rabbi Abraham Y. Schlesinger de Genève m'a indiqué (sans que je puisse le vérifier) que les précisions dont il est question sont notamment éclaircies par Maïmonide, dans *Hilkhot Yesodei haTorah* 10:4 ; quant à la source talmudique, il ne s'agit pas du Talmud de Babylone, mais du Talmud de Jérusalem, à savoir *Sanhédrin* 15:5, « *Ani mitnabei…* ». Cependant, j'ai trouvé la principale source biblique grâce à l'article de l'Encyclopaedia Judaica sur les prophètes et la prophétie : il s'agit de Jérémie 28:8-9, que je cite ci-après (Yirmeyahu s'adresse à Hananyah ben Azur, un prophète rival, qui a promis de bonnes choses aux Judéens) :

> *Les prophètes qui m'ont précédé, ainsi que toi, ont prophétisé contre de nombreux pays et de grands royaumes, annonçant la guerre, le mal et la peste. Quant au prophète qui prophétise la paix, lorsque sa parole s'accomplira, alors on saura que le Seigneur l'a véritablement envoyé.*

Ce passage sous-entend que si un prophète faisait une prédiction qui ne se réalisait pas, cela ne signifiait pas qu'il n'était pas un vrai prophète. Tout dépendait de la nature de la prophétie. Si elle annonçait *une bénédiction* divine, alors, une fois proclamée, elle devait se réaliser, car les bénédictions de Dieu sont irrévocables. Si la prédiction était *une malédiction* , elle pouvait très bien ne pas se réaliser tout en restant vraie, car de telles prophéties négatives sont toujours (c'est-à-dire jusqu'à leur réalisation) conditionnelles et tributaires du refus éventuel du public de se repentir et de changer de vie (comme dans l'histoire de Jonas et Ninive, par exemple).

La proposition est cohérente. On peut simplement ajouter que, pour être juste, cette même faille s'applique aussi bien aux candidats prophétiques qu'aux prophètes établis. Autrement dit, leurs prédictions négatives qui ne se réalisent pas ne les disqualifient pas ; seules les prédictions positives qui ne se réalisent pas les disqualifient. Pour un exemple biblique (outre celui mentionné par Chananyah) de prédiction positive erronée, voir 1 Rois 22 (et 2 Chroniques 18), où quelque 400 « prophètes » à la cour d'Achab lui ont promis la victoire sur les Araméens, tandis que seul Michée a prédit la mort du roi de Samarie.

Il convient de noter que le bien et le mal sont souvent relatifs : ce qui est bon pour une personne ou un groupe peut être mauvais pour un autre, et inversement. De même, pour une même personne, une chose peut être bonne à certains égards ou à un certain moment, et mauvaise à d'autres. Les bénédictions sont souvent « mixtes ». On suppose que l'évaluation d'une prédiction comme « positive » ou « négative » se fait en fonction des termes mêmes de la prophétie : qui elle vise à favoriser ou à défavoriser, comment et quand.

En ce qui concerne les prophéties d' événements *neutres* , tels que certains phénomènes astronomiques ou des apparitions publiques surnaturelles, sans incidence positive ou négative sur la vie humaine, si ce n'est celle de révéler le don de prédiction du prophète, (je suppose qu')elles relèvent des règles deutéronomiques citées précédemment. Autrement dit, les événements neutres prédits par un prophète réputé sont voués à se réaliser ; et un candidat à la prophétie qui prédit des événements neutres ne se produisant pas est disqualifié.

Il convient de noter que l' article *d'Enc. Jud.* mentionné plus haut souligne que, même avec les règles affinées proposées par Jérémie, des difficultés surgissent lorsqu'on confronte des prophéties acceptées comme vraies par la tradition à des événements ultérieurs tels que décrits

dans la Bible elle-même. Toutefois, ces difficultés sont généralement surmontables, car on peut toujours interpréter *a posteriori* même les prophéties positives « non réalisées » comme ayant été, à l'instar des prophéties négatives, *tacitement conditionnelles* [33]. On peut affirmer que les bonnes choses étaient promises, *à condition* de persévérer sur le droit chemin ou d'améliorer notre conduite de certaines manières évidentes, de même qu'on peut affirmer que les mauvaises choses étaient promises, *à moins* de s'écarter du mauvais chemin et d'améliorer notre conduite.

Un autre point important à souligner concernant les prophéties, qu'elles se trouvent dans la Bible ou dans les documents analogues d'autres religions ou sectes, est leur imprécision fréquente *quant* au temps et au lieu, sinon quant aux détails descriptifs. Cette imprécision permet à ceux qui y croient déjà de les interpréter avec une certaine indulgence et de les adapter à n'importe quel scénario. Bien entendu, les prophéties ne sont pas toujours aussi vagues ; par exemple, dans Jérémie 28, Hananya fixe une limite de deux ans pour sa prophétie et Jérémie, une année pour la sienne.

Certains de ces commentaires peuvent paraître très sceptiques, mais il faut être honnête et examiner attentivement ce qui est prophétisé, à qui précisément, et quand et où. Sans ces précisions, il est très difficile d'appliquer les lois de la déduction de manière rigoureuse et concluante. La véritable difficulté réside dans la distinction entre justification et prétexte ; pour cela, il faut se référer au *contexte* : la réputation passée du prophète, le cours des événements ultérieurs et le thème général de la Bible. (Je n'aborde pas ici la question de l'historicité, c'est-à-dire la réalité des événements rapportés ; cela aussi requiert un contexte, mais un contexte encore plus large que celui fourni par le texte lui-même.)

Il est nécessaire de distinguer l'évaluation adductive des prophéties de celle des prophètes. Un prophète, pourrait-on dire, est un ensemble de prophéties. Premièrement, chaque prédiction doit être évaluée selon les principes établis ; deuxièmement, la personne qui fait les prédictions est évaluée au regard de l'ensemble de ses prophéties. Cette distinction est illustrée par l'histoire de Balaam, un faux prophète que Dieu utilisa pourtant, malgré lui, comme instrument de véritables prophéties annonçant les bénédictions d'Israël (Nombres 22-24) [34].

---

[33] Le fait que ce raisonnement soit accepté et utilisé par les commentateurs traditionnels peut être démontré par une difficulté rencontrée dans Genèse 28, relevée récemment par le rabbin Adin Steinsalz lors d'une conférence à Genève. Pendant le songe de Jacob et de l'échelle, Dieu lui promet de nombreuses grâces (v. 13-15), mais aussitôt après, Jacob semble douter de ces promesses en disant : « *Si* Dieu est avec moi… » (v. 20-22). L'explication donnée par Rachi (d'après le rabbin Steinsalz, mais je n'ai pas trouvé la référence) est que Jacob a compris que les promesses de Dieu dépendaient de sa bonne conduite continue, c'est-à-dire du fait qu'il demeure le même. Ainsi, une promesse positive est ici considérée comme *tacitement conditionnelle* .

Par ailleurs, Rabbi Steinsalz lui-même proposa une autre explication au doute de Jacob : il se pourrait que Jacob n'ait pas été certain que son rêve fût une véritable prophétie ou simplement le fruit des espoirs d'un voyageur inquiet. Or, si cette explication est psychologiquement intéressante, elle sous-entend, d'un point de vue épistémologique, qu'un prophète puisse douter de sa propre prophétie. Une telle prémisse, à mon sens, remettrait en question toutes les prophéties ; il nous faut considérer que l'expérience prophétique est intrinsèquement indubitable, sans quoi elle perdrait son caractère particulier.

[34] Ce récit est riche en détails intéressants sur la prophétie. Selon Nachmanide (Cohen, p. 921), l'emploi des expressions « Dieu vint à Balaam » (22,9) et « Dieu ou le Seigneur rencontra Balaam » (23,4.16) suggère que Balaam n'était pas un prophète au-delà des événements relatés. Ces expressions évoquent une rencontre inhabituelle *(yikar)* initiée par Dieu (*yavo*). De plus, l'expression « le Seigneur mit une parole dans la bouche de Balaam » (23,5.16) semble impliquer une prise de contrôle par le Seigneur des facultés de parole de Balaam, du moins dans les deux premières prophéties ; dans la troisième, « l'esprit de Dieu descendit sur lui » (24,2). D'autres détails techniques incluent : avoir l'œil ouvert (24: 3,

Une autre difficulté réside dans la distinction entre les prétentions à la prophétie et les prédictions ordinaires. Même si l'on considère (comme je le fais avec gratitude) tout savoir, aussi ordinaire soit sa méthode, aussi naturelle soit sa source, comme un don merveilleux de Dieu, une distinction s'impose. Le commentateur médiéval Nachmanide interprète ainsi les termes des passages cités plus haut : « prophète » désigne celui qui affirme avoir reçu un message de Dieu alors qu'il était éveillé[35] ; « signe » désigne la prédiction d'un phénomène naturel, tandis que « prodige » implique la prévision d'un événement surnaturel [36]. Un météorologue, par exemple, ne prétend pas prophétiser, mais prévoit le temps ; nous le jugerions comme un scientifique compétent si ses prédictions étaient systématiquement (ou même généralement) justes, mais nous ne lui attribuerions jamais de dons prophétiques.

Ce qui importe dans le jugement relatif à la prophétie, c'est la source du savoir, ou la méthode qui y a conduit. Si l'on utilise des moyens naturels, comme les satellites, même des prédictions quotidiennes et invariablement exactes ne constituent pas une « prophétie ». Cela vaut également pour les prédictions si vagues qu'il existe une probabilité naturelle qu'un tel ou tel événement se produise un jour ou l'autre quelque part dans le monde ! Bien sûr, les conjectures hasardeuses des charlatans, aussi convaincus soient-ils de l'origine surnaturelle de leurs prédictions, finiront tôt ou tard par se révéler fausses et dévoileront la supercherie de leurs auteurs. La prophétie doit donc prédire ***des événements naturels imprévisibles par des moyens ordinaires*** ou ***des événements surnaturels*** (qui sont, de toute façon, imprévisibles par des moyens ordinaires).

Le concept d' événement « contre nature » soulève d'ailleurs des difficultés logiques. L'esprit parfaitement scientifique est dépourvu de préconceptions et de toute connaissance préalable de la Nature ou de ce qui est naturel ; tout ce qui arrive, tout ce qui se produit, *est* naturel, et la Nature *est* la somme de tout ce qui se produit. Le fait qu'un événement soit unique, différent des événements habituels, ne signifie pas qu'il soit contre nature, mais simplement moins fréquent. La définition de la magie ou du miracle devrait se référer à une origine particulière de l'événement, comme la télékinésie ou une intervention surnaturelle. Cependant, une fois qu'un tel événement est établi comme pouvant se produire dans ce monde, nous devrions l'intégrer à notre conception du monde, et il serait alors considéré comme normal et naturel dans notre vision élargie du monde. Ainsi, le terme « naturel » est logiquement très relatif ; mais nous pouvons néanmoins lui attribuer sa connotation courante.

Il est important de noter que, contrairement à une idée répandue, la prédiction n'est pas l'attribut essentiel, ni même principal, de la prophétie. La prophétie semble avant tout être une relation privilégiée avec Dieu, ce qui implique, de façon assez incidemment, des facultés cognitives et autres. Les principaux prophètes, tels que Moïse, Samuel, Élie, Élisée, etc., sont avant tout des guides spirituels pour la communauté israélite et l'humanité ; leurs facultés cognitives et autres ne sont que des moyens au service de cette fin, l'expression extérieure de leur profonde dignité.

---

15), entendre les paroles de Dieu, voir la vision du Tout-Puissant, être tombé mais les yeux ouverts (24: 4, 16), et connaître la connaissance du Très-Haut (24:16).

35 Mais voir Nombres 12:6-8, où un « prophète » est défini comme quelqu'un à qui le Seigneur se fait connaître dans une « vision » ou à qui il parle dans un « rêve », à l'exception de Moïse à qui il parle « bouche à bouche, même manifestement, et non par des discours obscurs » et qui contemple « la ressemblance du Seigneur » (Cohen, p. 855).

36 Cohen, p. 1062.

En conclusion, pour revenir au sujet central de ce chapitre, il me semble que les preuves documentaires présentées ci-dessus démontrent sans l'ombre d'un doute que la tradition religieuse juive possédait une compréhension très claire des deux lois logiques de l'adduction bien avant la philosophie grecque, et a fortiori avant la philosophie occidentale post-Renaissance. Pour ceux qui croient en l'origine divine et à la datation traditionnelle du Deutéronome, ces lois de la logique auraient été révélées par Dieu au Sinaï il y a environ 3 300 ans, soit près de mille ans avant l'époque d'Aristote. Pour ceux qui en doutent et considèrent ce livre comme d'origine humaine et plus récente, datant par exemple de la période du Premier Exil, ces lois de la logique sont tout de même antérieures de plusieurs siècles aux découvertes d'Aristote ![37]

Il convient toutefois de souligner que (à ma connaissance) les lois de la Torah relatives à l'adduction n'ont jamais été mises en avant ni discutées par les rabbins du Talmud et des siècles suivants *comme des principes logiques applicables à toute pensée* . Ils pratiquaient manifestement l'adduction de manière inconsciente dans leurs débats sur la loi, mais ils n'ont jamais consacré un tel raisonnement dans un principe herméneutique ni analysé son efficacité. On pourrait les accuser d'avoir des raisons doctrinales à ce silence, à savoir empêcher le développement, chez les individus, de modes de pensée scientifiques susceptibles d'affaiblir la religion ; mais la vérité est plus probablement qu'ils n'ont tout simplement pas perçu l'allusion dans la Torah. Très probablement, je ne l'aurais pas perçue non plus si je n'avais pas étudié la philosophie, longtemps après l'avènement de la science moderne ; il faut rendre à César ce qui est à César.

4. Logique et mysticisme.

L' une des difficultés de la pensée religieuse réside dans ses expressions catégoriques de la connaissance.

L'esprit humain a tendance à confondre intuition conceptuelle et perception, et à leur attribuer le même degré de probabilité. Or, si la perception (et ses dérivés, que nous appelons « fait empirique ») jouit d'une crédibilité assez élevée (il est rare que ce que nous percevons, en tant que tel, sous sa forme la plus brute possible, soit jugé erroné), la conscience conceptuelle offre des possibilités plus vastes, puisqu'elle inclut l'imaginaire, ce qui nous permet de proposer des scénarios alternatifs et, par conséquent, d'avoir une crédibilité relativement moindre, *a priori.*

Pour un esprit simple, n'ayant pas réfléchi aux questions épistémologiques, le simple fait de concevoir un scénario conceptuel en réponse à une question suffit à le justifier. Nul besoin de preuves supplémentaires, ni de vérification. Bien sûr, il s'agit d'un cas extrême. Une personne qui s'adonnerait à cette approche de la connaissance à plein temps serait fort probablement internée, j'imagine. En réalité, nous utilisons tous de tels raccourcis vers la connaissance, à des degrés divers, et parfois même dans des domaines différents.

Le danger ici est de confondre *la spéculation* avec la connaissance à l'état achevé.

---

[37] Concernant le Deutéronome, qui nous intéresse ici, certains affirment qu'il date du règne du roi Josias, l'un des derniers rois avant l'exil. Quel que soit l'âge des livres de Moïse, ils étaient apparemment bien établis à l'époque d'Esdras. À en juger par le livre d'Esdras, cette période pourrait plutôt avoir marqué le point de départ du judaïsme rabbinique, qui connut son plein essor avec la Mishna et la Guemara.

Toute intuition ou croyance est, à proprement parler, une spéculation, qui peut être juste ou fausse. Après une évaluation rigoureuse, elle-même en partie spéculative, nous pouvons nous rapprocher de la vérité et affirmer avec plus d'assurance sa justesse ou son inexactitude. Cette évaluation consiste à examiner le contexte perceptif et conceptuel, l'ensemble des faits et intuitions connus, et à juger de leur cohérence avec la nouvelle hypothèse proposée, la thèse à l'étude, en considérant l'impact mutuel de ces différents éléments d'information. De plus, le contexte étant en perpétuelle évolution, l'évaluation doit constamment se poursuivre et se renouveler pour rester pertinente. C'est la seule façon d'atteindre une certitude raisonnable.

Aux premiers stades du développement humain, qu'il soit historique ou individuel, nous avons tendance à être moins rigoureux dans notre évaluation du savoir. Avec l'âge, nous devons considérer notre savoir supposé avec plus d'esprit critique et d'équité, sans préjugés, avec plus d'objectivité et de liberté. Faute de quoi, nous finirons inévitablement par succomber au doute, et la structure même du savoir paraîtra fragile. Si elle est solide, elle résistera à toutes les épreuves ; si elle est faible, elle peut être renforcée, ou bien elle ne mérite pas le respect. C'est un défi que la religion, elle aussi, doit relever pour survivre.

La logique n'a pas d'objection *de principe* au mysticisme. Elle n'a aucun préjugé quant au *contenu éventuel* du monde. Ce qui l'intéresse, c'est *la morphologie et l'étiologie de notre connaissance* , les formes et les processus qui l'ont engendrée. Quant au mysticisme (la « Kabbale »), il semble constituer une tentative d'élaborer des scénarios – qui, de prime abord du point de vue de la logique, relèvent de la spéculation – pour expliquer certains phénomènes ou textes. Puisque les questions posées concernent des domaines inaccessibles à l'investigation scientifique, les réponses sont, en définitive, intrinsèquement *invérifiables* , même si une certaine confirmation, un doute, une amélioration ou un rejet sont possibles.

En d'autres termes, il existe des propositions qu'il est peu probable de prouver vraies ou fausses, et qu'il est même possible d'évaluer de manière convaincante. Elles concernent Dieu, le Commencement des choses, la Fin des temps, etc. Elles dépassent l'entendement humain, car elles sont hors de sa portée mentale, voire extérieures à son univers. Tout ce qui est dit à leur sujet, positif ou négatif, est purement spéculatif, d'un point de vue humain ordinaire. Même ce qui est présenté comme divinement inspiré, bien que cela puisse l'être réellement, est logiquement considéré comme spéculatif ; car *nous* , simples mortels, lorsque nous entendons de telles affirmations, sommes contraints d'envisager la possibilité que l'orateur n'ait pas été inspiré, par exemple. C'est une impasse.

Nous ne devons ni rejeter d'emblée, ni faire preuve de naïveté, mais procéder à une évaluation aussi poussée que possible, tout en restant ouverts à la discussion. Ceci est, dans une certaine mesure, sous-entendu par les lois bibliques du raisonnement par déduction. Le fait que ces lois se trouvent dans la Torah témoigne de la nécessité d'un certain degré d'empirisme et d'exercice de l'esprit critique. C'est admettre que les hommes (ou les femmes), par nature, peuvent confondre leurs imaginations et leurs spéculations avec la réalité, et avancer souvent des affirmations infondées d'inspiration divine. Nous sommes appelés à juger avec discernement.

Même au sein de la religion, et plus particulièrement dans ce domaine, l'erreur est facile et l'on a tendance à accepter sans discernement les enseignements de notre faculté conceptuelle. Ce qui ne signifie pas pour autant, précisons-le, que cette erreur soit inévitable ou même courante en religion.

> La spéculation concernant les sphères célestes nous en fournit un exemple révélateur. Cette doctrine, popularisée par les mystiques de Safed (XVIe siècle), est réputée puiser ses racines dans la

littérature talmudique et considérée comme une tradition juive d'origine mosaïque, et, de ce fait, tenue pour acquise. Pourtant, l'examen des sources historiques révèle une tout autre réalité.

Sept corps célestes proches de la Terre étaient connus depuis l'Antiquité : le Soleil, la Lune et les cinq planètes Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne. Ces corps étaient visiblement mobiles, contrairement aux étoiles qui semblaient relativement fixes [38]. Pour expliquer la suspension de ces astres et la rotation quotidienne de ceux qui nous sont les plus proches, Platon et Aristote (Ve-IVe siècle av. J.-C.) proposèrent la théorie de sphères concentriques autour de la Terre : sept sur lesquelles se déplacent les corps célestes, et une huitième sphère dans laquelle les étoiles, ou astres, seraient incluses [39]. Cette théorie présentait certaines difficultés et fut par conséquent grandement affinée par Ptolémée d'Alexandrie (IIe siècle apr. J.-C.). Le modèle ptolémaïque de l'univers, comme on l'appela, resta une vérité admise pendant des siècles, jusqu'à l'élaboration du modèle copernicien.

À l'époque talmudique, l'idée des sphères célestes était culturellement bien ancrée et considérée comme une évidence. Bien sûr, il n'est pas totalement inconcevable qu'elle soit antérieure aux Grecs, mais aucun écrit ne le prouve et il semble beaucoup plus probable qu'elle soit arrivée au Moyen-Orient après Alexandre le Grand (qui fut un disciple d'Aristote). Les Sept Cieux devinrent un élément central de la spéculation mystique juive, servant autant à transmettre des enseignements spirituels et éthiques qu'à expliquer divers aspects de notre monde physique. Cependant, il s'est avéré que ce fut un mauvais investissement : de nouvelles découvertes en astronomie, à une époque relativement récente, ont complètement bouleversé ce modèle.

Depuis Copernic, nous savons que la Terre, la Lune et les cinq planètes tournent autour du Soleil (la Terre effectue cette rotation en 365,25 jours), et que l'apparence de la rotation du Soleil autour de la Terre est due à la rotation quotidienne de cette dernière sur son axe. De plus, on a découvert que le Soleil est une boule incandescente, une entité fondamentalement différente des six autres astres voisins de la Terre ; les étoiles ont été comprises comme des corps célestes incandescents, semblables au Soleil, et se sont révélées être en mouvement ; la Lune se distingue par sa rotation autour de la Terre, contrairement aux cinq autres planètes dont les trajectoires sont plus ou moins parallèles à celle de la Terre [40]. Par ailleurs, des planètes jusque-là inconnues, sans parler des astéroïdes, ont été découvertes : en 1781, la planète Uranus ; en 1846, Neptune ; en 1930, Pluton ; et l'on a constaté que plusieurs des huit planètes possèdent des lunes. Notre système solaire s'est avéré n'être qu'un membre moyen d'une galaxie d'environ 100 000 étoiles, et l'univers s'est révélé être constitué d'une multitude de galaxies dispersées de ce type, chacune contenant une myriade d'étoiles, de planètes, de lunes et de comètes, toutes se déplaçant de diverses manières. Et ainsi de suite.[41]

Or, force est de constater que les maîtres talmudiques n'avaient aucune idée de ces avancées majeures en astronomie, et tout porte à croire que les mystiques juifs postérieurs, comme ceux de Safed, les ignoraient alors même qu'elles se produisaient autour d'eux. Le fait que ces personnes aient bâti des doctrines sur des théories qui se sont révélées erronées, voire obsolètes à leur époque, démontre qu'on ne peut en aucun cas les considérer comme omniscients et infaillibles. Les lois de *la Torah* relatives au raisonnement par déduction doivent être appliquées, et les spéculations qui contredisent les preuves

---

38 Leur position fut cartographiée pour la première fois, semble-t-il, par les Chaldéens. Ces cartes représentent les constellations chères aux astrologues.

39 Plus précisément, les étoiles étaient censées être des trous dans la trame du Huitième Ciel, à travers lesquels la lumière était visible.

40 nous *pouvons* concevoir les corps célestes comme « tournant » autour de la Terre. Autrement dit, nous pouvons construire un modèle où la Terre constitue l'origine cartésienne (le point zéro géométrique) et où tous les autres corps décrivent des trajectoires différentes par rapport à cette origine. Ce modèle, dit de Ptolémée, reflète simplement notre observation du ciel depuis la Terre. Cependant, les trajectoires des corps célestes dans un tel modèle sont très complexes et difficiles à expliquer et à prédire. L'intérêt du modèle copernicien, qui a déplacé le centre de gravité (en réalité, celui de notre système solaire), résidait dans sa capacité à simplifier le problème mathématique posé par les trajectoires observées. Galilée et Newton ont alors pu fournir une explication, grâce au concept de gravitation et aux lois de la mécanique, qui s'intégrait parfaitement à ce modèle.

41 Mon propos n'est pas ici de retracer l'histoire de l'astronomie ; mais je me dois de rappeler quelques faits à certains étudiants de yeshiva, imprégnés *uniquement* d'enseignement traditionnel ! Quoi qu'il en soit, notez bien que le nombre mystique de sept ne peut être transformé en un nombre mystique de dix.

> empiriques doivent être rejetées, aussi attaché que nous soyons à leur message spirituel et éthique. La seule solution acceptable est d'allégoriser et de dire que les Sphères sont des domaines spirituels, dans une dimension non physique de l'existence ; ou qu'elles désignent différents niveaux de conscience ou états d'esprit.[42]

On peut aller plus loin encore, compte tenu de la formulation claire des lois de l'adduction dans la Torah. Le fait que la Torah enseigne ce processus logique (inductif) le rend *casher* , et même une *mitsva* ; les traditionalistes ne peuvent prétendre qu'il s'agit d'une technique étrangère et novatrice, d'une invention de scientifiques athées ou non juifs. De plus, si l'on considère le contexte dans lequel ces lois sont formulées, il apparaît clairement qu'elles doivent être appliquées très largement (dans la mesure du possible) – non seulement aux spéculations mystiques les plus audacieuses, mais aussi aux discussions juridiques concrètes des halakhistes.

Car s'il est permis, voire impératif, d'évaluer la véracité des *prophéties présumées* , alors *a fortiori* , et à plus forte raison, est éthiquement possible et nécessaire, selon la Torah, d'évaluer les déclarations des rabbins, qui occupent un rang inférieur dans la hiérarchie spirituelle. De même, si nous pouvons et devons évaluer ces chefs religieux et d'autres par des méthodes *adductives* , alors *a fortiori* , et à plus forte raison, nous pouvons et devons le faire par *toutes les autres* méthodes inductives et déductives, qui sont logiquement plus certaines. Il me semble que ces conclusions sont incontestables.

La Torah, dans les lois décrites ci-dessus, affirme clairement en faveur de l'empirisme et de l'esprit critique. Elle ne préconise pas une crédulité aveugle envers les prétendues « autorités » : elle exige l'intégrité, une saine référence aux faits objectifs et un jugement intellectuel. La Torah ne tolère pas le « croyant » obsessionnel qui renie ses sens et sa raison pour se complaire dans ses fantasmes, ou qui, tel un mouton, se laisse guider par les fantasmes d'autrui, qu'ils soient « sincères » ou manipulateurs. Elle recommande le respect de la vérité et le recours à une procédure régulière pour la garantir. Ce point de vue est confirmé dans d'autres passages de la Torah, notamment Exode 23:1-3 et Lévitique 19:15.

> *Tu ne porteras point de faux témoignage ; tu ne t'associeras point aux méchants pour être un témoin inique. Tu ne suivras point la foule pour faire le mal, et tu ne témoigneras point dans une cause pour te laisser influencer par la foule et pervertir la justice ; tu ne favoriseras point le pauvre dans sa cause.*
>
> *...et ne favorise pas la personne du puissant ; mais juge ton prochain avec justice.*

---

[42] Ou encore, qu'elles symbolisent les étapes de la Création ou les voiles nous séparant de la réalité ultime de l'Un. Le postulat des Sphères n'est, bien sûr, qu'une composante de la théorie mystique des *Sephirot* . Une autre composante majeure est l'idée métaphysique d'Émanation, selon laquelle l'existence du monde est continuellement produite par l'émanation de Dieu, à travers les couches successives des sphères. Cette idée est censée renforcer le concept de la séparation de Dieu, sa distance et son isolement du monde matériel, tout en soulignant son rôle de soutien de ce dernier. Notre rejet de l'idée des Sphères, ou du moins de sa version physique, n'implique pas un rejet de l'émanationnisme. Cependant, il convient de noter ici encore que cette dernière théorie a, selon les historiens, des racines grecques, trouvant sa pleine expression dans le néoplatonisme, avec Plotin (IIIe siècle ap. J.-C.). Tout ceci démontre que la philosophie (ici, ses branches naturelles ou métaphysiques) a historiquement souvent influencé la pensée judaïque, plus que certains opposants traditionalistes à la philosophie ne le savaient ou ne voulaient l'admettre.

Ces déclarations (et d'autres semblables, par exemple Exode 23:6-9 [43]; voir aussi les commentaires correspondants) sont traditionnellement interprétées comme se rapportant plus particulièrement à la jurisprudence, aux témoins et aux juges d'un tribunal. Un témoin est tenu de dire la vérité avec exactitude, sans ajouter ni omettre d'information, et sans confondre fiction ou appréciation avec fait. Il ne doit pas non plus se laisser guider par l'amour, la haine ou l'indifférence, ni laisser quiconque influencer son témoignage, en bien ou en mal, par la corruption, les menaces ou même des considérations idéologiques. Un juge est tenu de recueillir et d'examiner tous les faits de l'affaire. Il ne doit se laisser détourner par aucune passion personnelle ni permettre à quiconque d'interférer dans son jugement ou de l'influencer indûment. Au moment de rendre son jugement, il doit *exercer* son jugement au mieux de ses capacités et ne pas *céder* son opinion, que ce soit à une autorité supérieure (dans le cas des juges moins prestigieux, qui votent en premier) ou à l'avis majoritaire (dans le cas des juges les plus anciens, qui votent en dernier).

L'intention de tels passages de la Torah est manifestement avant tout juridique : fonder une société juste. Mais pour parvenir à un tel résultat social et politique, une forte culture de l'honnêteté et du respect de la vérité est indispensable. Cela implique un travail éthique plus profond et plus personnel ; l'habitude d'utiliser pleinement ses facultés cognitives, indépendamment des pressions internes ou externes logiquement étrangères aux questions en jeu. Si l'on néglige systématiquement la vérité, on risque de se tromper au moment de témoigner ou de juger. Ainsi, l'enseignement de la Torah, dans des passages comme ceux sur la prophétie et la justice, est, ne serait-ce qu'indirectement, essentiellement *cognitif* . Quant aux *autorités religieuses et laïques* , si la Torah les soutient fermement par ailleurs (comme piliers d'une société saine), elle nous rappelle ici (à mon sens) qu'elles sont humaines, susceptibles d'erreurs ou de mensonges, et qu'il convient donc de les évaluer avec honnêteté (ce qui est également bénéfique pour la société).

---

[43] On peut également mentionner le neuvième commandement, relatif au faux témoignage contre son prochain (Exode 20:13 ; Deutéronome 5:17). Certains commentateurs ont évoqué les commandements concernant la justice des poids et mesures (Lévitique 19:35-36 : « Vous ne commettrez point d'injustice dans vos jugements… » et Deutéronome 25:13-16), que l'on peut interpréter plus largement comme des appels à l'honnêteté intellectuelle.

3. LES FORMALITÉS DE LA LOGIQUE *A-FORTIORI* .

Nous présenterons dans ce chapitre, à titre de propédeutique, les principales formalités de la logique a fortiori et, dans les trois chapitres suivants, nous examinerons ses racines et ses applications au sein de la logique judaïque [44]*. Tous les résultats présentés ici sont originaux.*

1. Les humeurs valides.

Commençons par énumérer et nommer, sous forme abstraite, tous les modes *valides* de l'argument a fortiori[45] ; nous aurons l'occasion, dans les chapitres suivants, d'examiner des exemples. Nous adopterons une terminologie aussi proche que possible de la terminologie traditionnelle, mais il faut garder à l'esprit que les anciens termes employés ici peuvent avoir de nouvelles significations (par rapport, par exemple, à leur signification en théorie syllogistique), et que certains néologismes sont inévitables compte tenu de la nouveauté de nos découvertes.

Un argument a fortiori explicite comprend toujours trois propositions et *quatre* termes. Nous appellerons les propositions : la prémisse majeure, la prémisse mineure et la conclusion, et nous les énumérerons toujours dans cet ordre. Les termes seront désignés comme suit : le terme majeur (symbole **P** , par exemple), le terme mineur (**Q** , par exemple), le moyen terme (**R** , par exemple) et le terme subsidiaire (**S** , par exemple). En pratique, la prémisse majeure est très souvent omise ; de même, le moyen terme (nous reviendrons sur ce point plus en détail ultérieurement).

Tableau 3.1 Classification des arguments A-Fortiori.

FORMULAIRE	**STRUCTURE**	
Copulatif	(1) **Sujet**	(2) **Prédicat**
Implications	(3) **Antécédent**	(4) **Conséquentiel**
POLARITÉ	**ORIENTATION**	
(a) **Positif**	**De mineur à majeur**	**Majeur à mineur**

[44] Voir également, après la lecture de ce chapitre, **l'annexe 1** pour des notes supplémentaires sur a-fortiori.

[45] Ce genre d'arguments est assez courant dans le langage courant. En voici deux exemples : « S'il peut facilement courir un kilomètre et demi en 5 minutes, il devrait certainement pouvoir arriver ici (à 800 mètres de là où il est) en 15 minutes. » Ou encore : « Si ma carte de bus est valable pour d'autres adultes, je suis sûr qu'elle peut être utilisée par des enfants. »

(b) **Négatif**	**Majeur à mineur**	**De mineur à majeur**

Nous commencerons par analyser les formes « copulatives » de l'argument. Il existe essentiellement quatre modes valides. Deux d'entre eux sont de structure sujette, et deux de structure prédicale ; et pour chaque structure, l'un des arguments est de polarité positive et l'autre de polarité négative.

a. **Humeurs subjectives.**

(i) Version **positive** . (**Mineure à majeure** .)

P est plus R que Q (est R),
et, **Q est R suffisamment pour être S** ;
par conséquent, P est d'autant plus **R suffisant pour être** S.

Comme nous le verrons plus loin, un argument similaire avec P dans la prémisse mineure et Q dans la conclusion (« majeur à mineur ») serait invalide.

(ii) Version **négative** . (**Majeur à mineur** .)

P est plus R que Q (est R),
pourtant **P n'est *pas* suffisamment R pour être S** ;
par conséquent, **Q n'est *pas* suffisamment R pour être** S.

Comme nous le verrons plus loin, un argument similaire avec Q dans la prémisse mineure et P dans la conclusion (« mineure à majeure ») serait invalide.

b. **Modes prédicatifs.**

(i) Version **positive** . (**Majeur à mineur** .)

Il faut plus de R pour être P que pour être Q.
et, **S est R suffisamment pour être P** ;
par conséquent, S est d'autant plus R suffisant pour être Q.

Comme nous le verrons plus loin, un argument similaire avec Q dans la prémisse mineure et P dans la conclusion (« mineure à majeure ») serait invalide.

(ii) Version **négative** . (**Mineure à majeure** .)

Il faut plus de R pour être P que pour être Q.
pourtant **S n'est *pas* suffisamment R pour être Q** ;
par conséquent, **S n'est *pas* R suffisamment pour être** P.

Comme nous le verrons plus loin, un argument similaire avec P dans la prémisse mineure et Q dans la conclusion (« majeur à mineur ») serait invalide.

L'expression « **d'autant plus** » employée dans la conclusion vise à souligner que la proposition inférée est plus « forte » que la prémisse mineure, et à suggérer le fondement quantitatif de l'inférence (c'est-à-dire qu'elle est a fortiori). Notons qu'au lieu des mots « et » ou « pourtant » utilisés pour introduire la prémisse mineure, on aurait tout aussi bien pu employer l'expression « néanmoins », qui s'accorde bien avec « d'autant plus ».

Le rôle de la prémisse majeure est toujours de relier les termes majeur et mineur (P et Q) au terme moyen (R) ; ce dernier permet de situer les termes majeur et mineur sur un continuum quantitatif. La prémisse majeure est donc une sorte de proposition *comparative* d'une certaine portée, qui rendra possible l'inférence recherchée ; il est important de noter qu'elle contient trois des termes et que sa polarité est toujours positive (ceci sera démontré plus loin). Le terme qui signifie une mesure ou un degré plus grand (plus) dans cet intervalle est immédiatement qualifié de majeur ; le terme qui signifie une mesure ou un degré plus petit (moins) dans cet intervalle est immédiatement qualifié de mineur (il s'agit bien sûr de conventions). P et Q peuvent également être appelés, par commodité, les « extrêmes » (sans pour autant signifier qu'ils représentent des quantités extrêmes de R).

> Il convient de noter qu'ici, contrairement au syllogisme, la prémisse majeure porte sur les deux termes extrêmes et que la prémisse mineure peut concerner l'un ou l'autre ; ainsi, les expressions « terme majeur » et « terme mineur » ont ici une signification différente de celle du syllogisme, car c'est le contenu relatif des termes qui détermine leur appellation, et non leur position au sein de l'argument. De plus, le terme moyen apparaît dans les trois propositions, et non seulement dans les deux prémisses.

La fonction de la prémisse mineure est d'établir une relation positive ou négative entre l'un des termes extrêmes et les termes moyens et subsidiaires ; la conclusion infère ainsi *une relation similaire* pour l'autre terme extrême. Si la prémisse mineure est positive, la conclusion l'est également ; on parle alors de modus ponens (positif) ou de *modus tollens (modus* négatif) en latin. Il est important de noter que la prémisse mineure peut concerner aussi bien le terme majeur que le terme mineur, selon le cas. Ainsi, l'inférence peut être « du terme majeur (dans la prémisse mineure) au terme mineur (dans la conclusion) » – on parle alors d'inférence majori *ad minus (a majori ad minus*) ; ou inversement, « du terme mineur (dans la prémisse mineure) au terme majeur (dans la conclusion) » – on parle alors d'inférence *minori ad majus (a minori ad majus)* .

Il existe *des différences notables entre l'argument a fortiori subjectif et l'argument a fortiori prédicat* . Dans l'argument subjectif, les termes extrêmes jouent le rôle logique de sujets dans les trois propositions ; tandis que dans l'argument prédicat, ils jouent le rôle de prédicats. Par

conséquent, le terme subordonné est le prédicat de la prémisse mineure et de la conclusion dans l'argument a fortiori subjectif, et leur sujet dans l'argument a fortiori prédicat.

Du fait de la différence fonctionnelle entre les extrêmes, les arguments ont des orientations opposées. Dans l'argumentation sujetle, le mode positif va du mineur au majeur, et le mode négatif du majeur au mineur. Dans l'argumentation prédicale, c'est l'inverse : le mode positif va du majeur au mineur, et le mode négatif du mineur au majeur. La symétrie de l'ensemble de la théorie suggère qu'elle est exhaustive.

Concernant les modes *invalides mentionnés ci-dessus* , à savoir le passage d'un sujet positif majeur à un sujet négatif mineur ou d'un prédicat négatif à un sujet négatif mineur ou d'un prédicat positif mineur à majeur, il convient de noter que les prémisses et la conclusion ne sont pas contradictoires. L'invalidité en cause est celle d'un non-sequitur, et non celle d'une antinomie. Il s'ensuit que de tels arguments, bien que déductifs et sans valeur, peuvent, le cas échéant, jouer un rôle inductif mineur (de la même manière que les apodoses invalides sont utilisées dans l'adduction).

Les formes « implicationnelles » de l'argument sont *fondamentalement similaires, dans leur structure,* aux formes copulatives, à ceci près qu'elles portent plus largement sur les thèses (propositions) que sur les termes. La relation en jeu est donc une relation d'implication, et non de prédication ; autrement dit, on y trouve l'expression « implique », et non la copule « est ».[46]

c. **Humeurs antérieures.**

(i) Version **positive** . (**Mineure à majeure** .)

P implique plus de R que Q (implique R)
et, **Q implique suffisamment de R pour impliquer S** ; **par conséquent,**
De plus, **P implique suffisamment de R pour impliquer** S.

(ii) Version **négative** . (**Majeur à mineur** .)

P implique plus de R que Q (implique R)
or, **P n'implique *pas* suffisamment de R pour impliquer S** ; **par conséquent,**
De plus, **Q n'implique *pas* suffisamment de R pour impliquer** S.

d. **Humeurs consécutives.**

(i) Version **positive** . (**Majeur à mineur** .)

Il faut plus de R pour impliquer P que pour impliquer Q

[46] Le terme « implication » doit être compris ici au sens générique, applicable à tous les types de modalité ; nous éviterons les sens plus spécifiques, par souci de clarté et de simplicité.

et, **S implique suffisamment de R pour impliquer P** ; **par conséquent,**
De plus, **S implique suffisamment de R pour impliquer** Q.

(ii) Version **négative** . (**Mineure à majeure** .)

Il faut plus de R pour impliquer P que pour impliquer Q
or, **S n'implique *pas* suffisamment de R pour impliquer Q** ; **par conséquent,**
De plus, **S n'implique *pas* suffisamment de R pour impliquer** P.

Il n'est pas nécessaire de répéter tout ce que nous avons dit sur les arguments copulatifs pour les arguments implicationnels. Il suffit de souligner que les modes non mentionnés ci-dessus, qui passent du majeur au mineur ou inversement dans des circonstances inappropriées, sont invalides. La structure et la terminologie essentielles sont identiques, *mutatis mutandis* ; il s'agit de deux ensembles de paradigmes très étroitement liés. Les formes copulatives sont simplement plus restrictives quant à la nature des termes pouvant être sujet ou prédicat ; les formes implicationnelles sont plus ouvertes à cet égard. En fait, on pourrait considérer les arguments copulatifs comme des cas particuliers des arguments implicationnels correspondants [47].

Quelques remarques, qui concernent toutes les formes de l'argumentation, restent à formuler.

La forme standard de la prémisse majeure est une proposition comparative introduite par l'expression « **plus… que** » (forme supérieure). Cependant, on peut tout aussi bien *inverser* ces prémisses majeures et les mettre sous la forme « **moins… que** » (forme inférieure), à condition d'inverser l'ordre des termes P et Q. Ainsi, « P est plus R que Q » peut s'écrire « Q est moins R que P », « Il faut plus de R pour être P que pour être Q » devient « Il faut moins de R pour être Q que pour être P », et ainsi de suite pour les formes implicationnelles, sans que cela n'affecte le sens des arguments. Ce ne sont que des inductions (les propositions concernées sont équivalentes, elles s'impliquent mutuellement et leurs contradictoires s'impliquent également), sans signification fondamentale ; mais il est bon de les reconnaître, car elles se produisent souvent en pratique et peuvent induire en erreur. L'important est toujours de savoir quel terme est la majeure (« plus R ») et quel terme est la mineure (« moins R »).

Il est également évident que la prémisse majeure aurait tout aussi bien pu être égalitaire, de la forme « **autant que** » (par exemple, « P est autant R que Q (est R) »). Les arguments resteraient valides (P et Q étant équivalents). Cependant, dans ce cas, il ne serait pas approprié de conclure par « d'autant plus » ; il vaudrait mieux utiliser l'expression « **tout autant** ». Néanmoins, nous devons considérer de tels arguments comme étant, à la limite, de structure a fortiori. L'expression « d'autant plus » est, à proprement parler, une redondance et sert uniquement à signaler qu'une inférence de type a fortiori est en jeu ; nous pourrions tout aussi bien utiliser partout le mot « donc », qui signifie pour nous qu'une inférence a lieu, sans toutefois préciser sa nature.

---

47 La relation logique entre « est » et « implique » est bien connue. X « est » Y, en termes de logique des classes, s'il est subsumé/inclus par Y, ce qui n'exclut pas que d'autres choses soient également Y. X « implique » Y s'il ne peut exister/se produire sans que Y existe/se produise également, même s'il peut arriver qu'il ne soit pas Y. Ainsi, si X « est » Y, il « implique » également Y ; mais si X « implique » Y, il ne s'ensuit pas qu'il « est » Y. En d'autres termes, « est » implique (mais n'est pas impliqué par) « implique » ; « implique » est un concept plus large et plus générique, qui englobe, sans toutefois s'y limiter, « est », un concept plus restreint et plus spécifique.

Il s'ensuit que chacun des modes énumérés ci-dessus représente trois modes valides : le mode supérieur (énuméré), et les modes inférieur et égalitaire correspondants (non énumérés).

Enfin, il est important de rappeler, bien que cela paraisse évident, que la formulation « P est plus R que Q » signifie « P est plus R que Q *n'est R* » (où Q est au même titre que P, et R est un prédicat commun), et ne doit pas être interprétée comme « P est plus R que *P n'est* Q » (où P est le seul sujet, commun à deux prédicats Q et R, commensurables d'une manière implicite, par exemple en termes de fréquence spatiale ou temporelle, permettant ainsi de comparer leur degré d'application à P). Dans ce dernier cas, R ne peut pas servir de moyen terme, et l'argument ne constituerait pas un raisonnement a fortiori. Il en va de même pour « P implique plus de R que Q ». De telles ambiguïtés formelles peuvent conduire à des raisonnements a fortiori fallacieux [48].

La logique a fortiori peut être étendue par un examen détaillé des règles de **quantité** . Celles-ci suivent nécessairement les principes établis par la théorie syllogistique. Un sujet peut être pluriel (se référer à tous, certains, la plupart, quelques, beaucoup, etc., des membres d'une classe X) ou singulier (se référer à un individu ou à un groupe collectivement, au moyen d'un nom ou de l'indicatif *« ce »* ou *« ces »* X). Un prédicat est nécessairement un concept de classe (par exemple, Y), auquel on se réfère entièrement (comme dans « n'est pas Y ») ou partiellement (comme dans « est Y ») ; même un prédicat contenant un terme singulier (tel que « payer Joe ») est un concept de classe, en ce sens que plusieurs sujets peuvent s'y rapporter indépendamment (« Chacun de nous a payé Joe »). Les extensions (le champ d'application) de tout concept de classe apparaissant dans deux des propositions (les deux prémisses, ou une prémisse et la conclusion) doivent se chevaucher, au moins partiellement sinon totalement. En l'absence de garantie de chevauchement, l'argument est invalide car il comporte de fait plus de quatre termes. Quoi qu'il en soit, la conclusion ne peut aller au-delà de ce que prévoient les prémisses.

Dans un raisonnement *subjectif* , qu'il soit positif ou négatif, puisque les sujets de la prémisse mineure et de la conclusion ne sont pas identiques (il s'agit des termes majeur et mineur, P et Q), on ne peut quantifier ces propositions que si la prémisse majeure s'énonce ainsi : « à chaque instance de P correspond une instance de Q telle que : le P donné est plus R que le Q donné ». Dans ce cas, si la prémisse mineure est générale, la conclusion le sera également ; et si la prémisse mineure est particulière, la conclusion le sera aussi (indéfiniment). Ce problème ne concerne pas les termes moyen et subsidiaire (R, S), car ce sont des prédicats. Dans un raisonnement *prédicat* , qu'il soit positif ou négatif, la question est beaucoup plus simple. Puisque la prémisse mineure et la conclusion partagent un même sujet (le terme subsidiaire S), on peut les quantifier à volonté ; et affirmer que la quantité de la première correspond à celle de la seconde. Quant aux termes restants (P, Q, R), ce sont tous des prédicats, et donc ils ne peuvent être quantifiés à volonté. La prémisse majeure doit, bien entendu, en tout cas être générale.

Tout ce qui précède concerne l'argument copulatif ; des principes similaires s'appliquent à l'argument implicationnel. Il s'agit de questions purement déductives ; toutefois, il convient de noter que, dans certains cas, l'argument a fortiori est complexifié par un argument par analogie implicite entre deux termes ou thèses, de sorte qu'il y a en réalité plus de quatre termes ou thèses. Dans de telles situations, une évaluation inductive distincte doit être effectuée avant de pouvoir accorder l'inférence a fortiori.

Une autre piste de développement pour la logique a fortiori est l'étude de la **modalité** . Dans le cas de l'argument copulatif, il conviendrait d'examiner les prémisses de différents types et catégories de modalité ; dans le cas de l'argument implicationnel, il faudrait en outre se pencher sur les différents modes d'implication. Là encore, les questions soulevées ne sont pas propres à l'argument a fortiori, et nous pouvons y adapter relativement aisément les résultats obtenus dans les domaines relatifs aux propositions catégoriques et conditionnelles et à leurs arguments. Afin de ne pas noyer le lecteur dans des détails superflus, nous n'aborderons pas davantage ces points dans le présent ouvrage.

---

48 Par exemple : Jane est plus belle qu'une gentille fille ; elle est suffisamment belle pour gagner un concours de beauté ; par conséquent, une gentille fille est suffisamment belle pour gagner un concours de beauté.

2. Procédures de validation.

Une fois examinés dans leur pureté symbolique, les arguments énumérés ci-dessus apparaissent tous *intuitivement évidents* : ils sont logiques. De plus, nous pouvons aisément nous convaincre de leur validité logique, par exemple à l'aide d'une représentation visuelle comme en géométrie cartésienne. Représentons R par une droite et plaçons les points P et Q sur cette droite, P étant plus éloigné que Q : tous les arguments en découlent par de simples calculs mathématiques. Toutefois, la validation formelle des modes valides et l'invalidation des modes invalides sont essentielles et seront entreprises ci-après.

Les propositions couramment utilisées comme prémisses et conclusions des arguments a fortiori sont entièrement réductibles à des formes connues, à savoir (où X et Y représentent des termes ou des thèses quelconques) des catégoriques (« X est Y », « X n'est pas Y »), des conditionnelles (« si X alors Y », « si X n'est pas Y ») et des comparatives (« X > Y, Y = Y, Y < Y, ou leurs négations ; et X ≠ ⊃Y, ou sa négation[49] »). Par conséquent, les arguments a fortiori peuvent être systématiquement explicités et validés par de telles réductions. Nous appellerons les formes courantes « formes *principales* » et les formes plus simples auxquelles elles peuvent être réduites « leurs *éléments* » .

Considérons d'abord les prémisses majeures des arguments a fortiori, dont nous qualifierons les formes de ***commensurables*** , puisqu'elles mesurent les magnitudes des termes/thèses majeurs et mineurs (respectivement P, Q) à l'échelle du terme/thèse moyen (R).

a. Sujets :[50]

La forme en vrac : **Ce qui est P est plus R que ce qui est Q (est R)** ;

ses pièces :

Ce qui est P est, dans une certaine mesure, R (disons, Rp),
Ce qui est Q est, dans une certaine mesure, R (disons, Rq),
et Rp est supérieur à Rq.

---

49 Notez ce qui suit. Pour deux *grandeurs* , comme X et Y : si « X est supérieur à Y », alors « X implique Y, mais n'est pas impliqué par Y » ; si « X est égal à Y », alors « X implique Y et est impliqué par Y » ; si « X est inférieur à Y », alors « X est impliqué par Y, mais n'implique pas Y ». Cela signifie simplement, par exemple, que si j'ai huit pommes et que vous en avez cinq, alors j'ai autant de pommes que vous (plus quelques-unes) : huit implique cinq. Pour deux *catégories* , comme X et Y : si « X inclut Y », alors « Y implique X » (notez l'inversion de l'ordre). Voici un autre exemple : puisque « fruits » inclut « pommes », alors chaque fois que nous avons des pommes, il s'ensuit que nous avons des fruits. Ainsi, nous pouvons déduire des propositions conditionnelles à partir de relations comparatives, qu'elles soient strictement numériques ou liées à l'inclusion (symbole ⊥ ⊃).

50 Ici, les sujets pourraient facilement être singuliers, mais pour mettre en évidence les symétries avec les formes prédicatales, je me concentrerai sur les classes.

Cela concerne la forme supérieure (en bref, « P est plus R que Q »). De même, pour les formes [51]égalitaire (« P est autant R que Q ») et inférieure (« P est moins R que Q ») , à ceci près que Rp = Rq et Rp < Rq, respectivement. Ainsi, pour les copulatives ; en ce qui concerne les implicationnelles (forme générale, « P implique plus/autant/moins R que/que Q implique »), les deux premiers éléments prennent la forme : « P implique Rp » et « Q implique Rq », et le troisième élément reste inchangé.

b. Prédicatifs :

Forme en vrac : **Il faut plus de R pour être P que pour être Q** ;

ses pièces :

Ce qui est dans un certain degré R (disons, Rp) est P,
Ce qui est, dans une certaine mesure, R (disons Rq), est Q,
et Rp est supérieur à Rq.

Là encore, il s'agit de la forme supérieure. Les formes égalitaire et inférieure correspondantes [52]diffèrent uniquement par le fait que, pour elles, le troisième élément se lit respectivement Rp=Rq et Rp<Rq. Ainsi, pour les copulatives ; en ce qui concerne les implicationnelles (forme générale : « Il faut plus/autant/moins de R pour impliquer P que pour impliquer Q »), la différence est minime, si ce n'est que les deux premiers éléments prennent la forme : « Rp implique P » et « Rq implique Q ».

Il convient de noter que, compte tenu des deux premiers éléments, les formes supérieures, égalitaires et inférieures constituent des alternatives exhaustives, puisque les troisièmes éléments disponibles le sont également ; autrement dit, si deux éléments sont faux, le troisième est nécessairement vrai. Il faut également noter les symétries entre les formes sujetles et prédicatales, après réduction aux propositions catégoriques/conditionnelles et comparatives, malgré leur apparente diversité ; leurs différences résident dans la position relative des termes.

Il est clair que les propositions comparatives Rp > Rq, Rp = Rq et Rp < Rq semblent simples lorsqu'on considère des grandeurs exactes. Cependant, dans un contexte plus large, Rp et Rq peuvent être des grandeurs exactes, des intervalles uniques allant d'une borne supérieure à une borne inférieure (incluant les limites), ou encore une disjonction de plusieurs intervalles ; cela peut considérablement complexifier les choses. Par souci de simplicité et pour rester compréhensible, nous supposerons que Rp et Rq sont, ou se comportent comme, des points uniques sur le continuum R ; lorsque P ou Q désignent des classes plutôt que des individus, nous admettrons que les propositions concernées impliquent que la relation énoncée à travers R est généralement vraie pour tous les membres individuels auxquels elles se réfèrent, pris individuellement.

Il convient également de souligner, bien que nous évitions d'aborder les commensuratifs négatifs dans le présent ouvrage afin de ne pas complexifier inutilement les choses, que le *contradictoire strict* de chaque forme massive est une disjonction inclusive de ses trois composantes. Par exemple, dans le cas de la forme copulative supérieure du sujet, cela donnerait, en résumé : « Certains P ne sont pas R, *et/ou* certains Q ne sont pas R, *et/ou* Rp ≠ Rq » ; de même, mutatis mutandis, pour les autres formes (rappelons, pour les implicationnels, que la négation de « si… alors… » est « si… pas… alors… », et non « si… alors…

51 En ignorant, dans leur cas, notre convention précédente selon laquelle P devrait représenter la plus grande quantité de R, et Q la plus petite.

52 En ignorant, ici encore, notre convention précédente selon laquelle P devrait représenter la plus grande quantité de R, et Q la plus petite.

pas… », qui est simplement contraire). Nous pouvons continuer à utiliser les mêmes étiquettes (supérieur, égalitaire et inférieur) pour les propositions négatives, même si, en réalité, le sens est inversé par la négation, afin de ne pas perdre de vue l'intention des formes originales (positives).

Ainsi, considérées par éléments, les négations des prémisses majeures sont suffisamment claires ; mais il faut avertir que les versions négatives des formes globales sont facilement mal interprétées. Par exemple : « Ce qui est P n'est *pas* plus R que ce qui est Q » pourrait être compris comme « Ce qui est P est R autant ou moins que ce qui est Q », ce qui n'est pas équivalent à la contradiction stricte, puisqu'elle conserve les éléments conditionnels tout en niant seulement l'élément comparatif. D'autres interprétations pourraient être avancées. Pour ces raisons, les négations s'expriment mieux en faisant précéder la proposition positive concernée de « **non- ».**

Pour les logiciens (contrairement aux grammairiens), l'interprétation précise des variantes linguistiques importe peu ; ce qui compte, ce sont *les conventions* à établir, au plus près du langage courant, afin de garantir un traitement formel complet. On peut y parvenir sans nuire à la souplesse du langage, car *il est toujours possible d'exprimer des interprétations alternatives au moyen du langage déjà reconnu comme formel* .

Considérons maintenant les formes que prennent les prémisses mineures et les conclusions des arguments a fortiori, que nous appellerons ***suffisantes*** , puisqu'elles expriment, en termes généraux, la suffisance (ou l'absence) d'un terme/d'une thèse pour satisfaire une condition quantitative (le moyen terme/la thèse, R) et obtenir un résultat [53]. Dans un argument subjectif, la prémisse mineure et la conclusion ont P ou Q (les termes extrêmes) comme sujet et S (le terme subsidiaire) comme prédicat, tandis que dans un argument prédicat, elles ont S comme sujet et P ou Q comme prédicat ; la forme restant par ailleurs identique, nous pouvons traiter tous les cas à l'aide d'un seul paradigme, avec X et Y comme sujet et prédicat respectivement, et R comme moyen terme.

a. <u>Points positifs :</u>

La forme en vrac : **X est R suffisamment pour être Y** ;

ses pièces :

Tout ce qui est X est, dans une certaine mesure, R (disons, Rx).
Ce qui est à un certain degré R (disons Ry) est Y,
et Ry *inclut* Rx.[54]

Cela concerne la forme copulative ; dans le cas de la forme implicationnelle « X implique R suffisamment pour impliquer Y », les deux premiers éléments sont « X implique Rx » et « Ry implique Y », et le troisième élément est identique.

---

53 J'ai introduit le mot « suffisant » faute de mieux ; si j'avais appelé de telles propositions « suffisantes », il y aurait eu ambiguïté et confusion lorsqu'on a abordé la suffisance de la proposition en tant que telle, par opposition à la suffisance de l'un de ses termes ou thèses.

54 Autrement dit, Rx fait référence à un ou plusieurs des points signifiés par Ry. Notez bien les implications de ces propositions : ce qui est X est Y (deux premiers éléments, par syllogisme), et ce qui est inclus dans Rx est inclus dans Ry (troisième élément, par induction ; on ne peut pas dire à juste titre « ce qui *est* Rx *est* Ry », car nous ne traitons pas d'espèces/genres, mais d'aires de répartition).

> Au sens large, Ry peut représenter une valeur exacte, un intervalle unique allant d'une borne supérieure à une borne inférieure (limites incluses), ou encore une disjonction de plusieurs intervalles. Il en va de même pour Rx. Par conséquent, Rx est « inclus dans » Ry si et seulement si toute valeur de Rx est une valeur de Ry ; si seuls certains points se chevauchent, ou si toute valeur de Ry est une valeur de Rx mais pas la réciproque, alors Rx ne peut pas être considéré comme (entièrement) « inclus dans » Ry selon nos critères. Cependant, très souvent, Ry exprime le *seuil* d'un intervalle continu et ouvert, à partir duquel et au-delà duquel ou en deçà duquel se produit le Y conséquent ; tandis que Rx est souvent un point (pour un X individuel) ou un intervalle limité (pour la classe de X).

Puisque les suffixes négatifs (contrairement aux commensuratifs négatifs) sont utilisés dans les formes primaires de l'argument a fortiori que nous avons identifiées précédemment, il convient de les examiner également. La stricte *contradiction* des conjonctions ci-dessus, composées de deux catégoriques et d'un comparatif, est une disjonction inclusive de leurs négations.

b. Points négatifs :

Forme en vrac : **X n'est *pas* suffisamment R pour être Y** ;

ses pièces :

Certaines choses qui sont X ne sont pas d'un certain degré R (par exemple, non Rx), *et/ou*

Certaines choses qui sont, dans une certaine mesure, R (par exemple, Ry) ne sont pas Y, *et/ou*

Ry n'inclut pas Rx.[55]

Cela concerne la forme copulative ; dans le cas de la forme implicationnelle « X n'implique pas suffisamment R pour impliquer Y », les éléments sont « X n'implique pas Rx » *et/ou* « Ry n'implique pas Y », *et/ou* Ry n'inclut pas Rx.

> Ici (contrairement aux commensuratifs), nous avons choisi, *par convention* – car il nous faut un outil verbal pratique pour exprimer le manque ou l'insuffisance – d'adopter une forme où la négation est implicite, afin de signifier la forme générique de la négation, à savoir « **Non-** {X est R suffisant pour être Y} ». Il faut toutefois garder à l'esprit que ce langage, que nous avons figé dans l'un de ses sens courants aux fins d'une analyse formelle, peut en pratique être interprété de diverses manières : « X n'est pas R, suffisant pour être Y », ou « X est R, *mais* pas suffisant pour être Y », ou encore « X n'est pas R suffisant pour être Y », par exemple. Je ne m'étendrai pas davantage sur ces variantes, mais souhaite simplement donner au lecteur un aperçu des complexités en jeu. *En général, une précision absolue ne peut être atteinte qu'en énumérant explicitement les éléments visés, qu'ils soient positifs, négatifs ou indéterminés* .

Après avoir suffisamment analysé les formes propositionnelles pertinentes pour notre propos, nous pouvons procéder à l'analyse réductive de l' *argument a fortiori* proprement dit. Les modes positifs considérés ici constituent les paradigmes de la forme ; les modes négatifs en sont en réalité dérivés. Ces derniers peuvent toujours être déduits des modes positifs par une *réduction*

---

55 Notez bien que ces trois éléments n'impliquent (ni ne nient) *pas* que : ce qui est X est Y ; ni que : si quelque chose est inclus dans Rx, alors il est inclus dans Ry.

à l'absurde , à l'instar de la validation des syllogismes ou des apodoses. Autrement dit, on peut affirmer : « *car si la conclusion proposée est niée, alors (conjointement à la même prémisse majeure) la prémisse mineure donnée est contredite* ».

- Sujet positif (mineur à majeur) :

P est plus R que Q (est R),
Q est R suffisamment pour être S ;
Donc, P est suffisamment R pour être S.

Validation : traduire les formes globales en leurs parties (ici exprimées sous forme d'hypothèses, par souci de simplicité ; celles-ci sont, tacitement, de type extensionnel, pour être précis), et vérifier que la conclusion est implicite dans les prémisses par des arguments (hypothétiques) bien établis.

Prémisse majeure : (i) si P alors Rp, et
(ii) si Q alors Rq, et
(iii) Rp > Rq (impliquant : si Rp alors Rq).
Prémisse mineure : (iv) si Rs alors S, et
(v) si Q alors Rq, et
(vi) Rs inclut Rq (impliquant : si Rq alors Rs).

Voies d'inférence :

- nous savons directement, d'après (iv) que « si Rs alors S », et d'après (i) que « si P alors Rp » ; nous devons encore montrer, indirectement, que « si Rp alors Rs » ;
- d'après (iii), nous savons que Rp implique Rq, si nous comprenons que Rp>Rq signifie que partout où Rp apparaît, Rq est supposé être déjà apparu ;
- et d'après (vi), nous savons que Rq implique Rs ;
- D'où, par syllogisme, Rp implique Rs, ou en d'autres termes, Rs inclut Rp. Ceci est vrai, notez bien, *en admettant que Rs se réfère à un intervalle ouvert continuellement croissant* , car si un tel intervalle (=>Rs) inclut un nombre (Rq), il (=>Rs) inclut nécessairement tous les nombres supérieurs (comme Rp).[56]

Conclusion : par conséquent,
si Rs alors S, et
si P alors Rp, et
Rs comprend Rp.
ce qui est le résultat souhaité.

---

[56] Notez incidemment que les pièces (ii) et (v), qui sont la même proposition, si Q alors Rq, ne sont pas utilisées pour tirer la conclusion ; elles sont techniquement redondantes.

On comprend ici pourquoi, si la prémisse mineure portait sur P plutôt que sur Q, aucune conclusion ne serait possible (c'est-à-dire que la relation entre la prémisse majeure et la mineure est *invalide*). En effet, alors, de Rp implique Rq et Rp implique Rs, rien ne garantit que Rq implique Rs.

- Prédicat positif (majeur à mineur) :

  Il faut plus de R pour être P que pour être Q.
  S est R suffisamment pour être P ;
  Donc, S est R suffisamment pour être Q.

Validation : traduire les formes globales en leurs parties (ici encore, exprimées sous forme hypothétique, par souci de simplicité), et vérifier que la conclusion est implicite dans les prémisses par des arguments (hypothétiques) standard.

Prémisse majeure : (i) si Rp alors P, et
(ii) si Rq alors Q, et
(iii) Rp > Rq (impliquant : si Rp alors Rq).
Prémisse mineure : (iv) si Rp alors P, et
(v) si S alors Rs, et
(vi) Rp inclut Rs (impliquant : si Rs alors Rp).

Voies d'inférence :

- nous savons directement, d'après (ii) que « si Rq alors Q », et d'après (v) que « si S alors Rs » ; nous devons encore montrer, indirectement, que « si Rs alors Rq » ;
- d'après (vi), nous savons que Rs implique Rp ;
- et d'après (iii), nous savons que Rp implique Rq ;
- Par conséquent, par syllogisme, Rs implique Rq, ou en d'autres termes, Rq inclut Rs. Ceci est vrai, notez bien, *en admettant que Rp se réfère à un intervalle ouvert croissant de manière continue* , car si un tel intervalle (=>Rp) inclut un nombre (Rs), alors un intervalle plus long, c'est-à-dire un intervalle avec un minimum inférieur (comme =>Rq), inclut nécessairement ce nombre (Rs).[57]

Conclusion : par conséquent,
si Rq alors Q, et
si S alors Rs, et

[57] Notez incidemment ici que les pièces (i) et (iv), qui sont la même proposition, si Rp alors P, ne sont pas utilisées pour tirer la conclusion.

Rq comprend Rs.

ce qui est le résultat souhaité.

On comprend ici pourquoi, si la prémisse mineure portait sur Q plutôt que sur P, aucune conclusion ne serait possible (le passage de la mineure à la majeure est *invalide*). En effet, alors, de Rp implique Rq et Rs implique Rq, rien ne garantit que Rs implique Rp.

Tout ce qui précède s'applique également aux arguments a fortiori copulatifs et implicationnels, et (comme indiqué précédemment) les modes négatifs se déduisent aisément. Ces analyses mettent en évidence ***la similarité formelle et la complémentarité entre les arguments subjectifs et prédicatifs*** . Bien que leur uniformité ne soit pas évidente au premier abord, leur symétrie essentielle apparaît clairement plus profondément. Ceci confirme l'exhaustivité de notre propos. Notons également que notre capacité à réduire l'argument a fortiori à des chaînes (appelées *sorites*) d'arguments déjà établis et plus fondamentaux signifie que cette branche de la logique, bien que précieuse en soi, est dérivée – un corollaire qui ne requiert pas de nouvelles hypothèses fondamentales.

Compte tenu de ce qui précède (et de certains détails supplémentaires mentionnés ci-dessous), la définition formelle de l'argument a fortiori que nous proposons est, en résumé : ***une forme d'inférence impliquant une proposition commensurative et deux propositions suffectives, partageant quatre termes ou thèses.*** Les deux propositions combinées en prémisses, leurs formes spécifiques (copulatives ou implicationnelles), leurs polarités, quantités et modalités respectives qui produisent des modes valides, ainsi que le placement des termes ou thèses, sont autant de questions implicites dans la portée de cette définition et la nature des propositions auxquelles elle fait référence.

3. Détails supplémentaires.

a. Les arguments développés ci-dessus ne sont valides que sous les limitations formelles initialement mentionnées, à savoir que les intervalles considérés soient spécifiquement *croissants et ouverts* . Le raisonnement a fortiori reste simple et direct uniquement si l'on admet ces conditions spécifiques ; mais si l'on s'aventure dans des situations plus complexes, avec des intervalles irréguliers – tels qu'un intervalle avec *une borne inférieure* ou *supérieure,* ou un intervalle *discontinu* – les arguments ne sont plus automatiquement valables et il faudrait élaborer des formulations plus complexes pour garantir les inférences. Pour ces raisons, les arguments que nous avons décrits doivent être considérés comme opérants « **dans des conditions normales** », c'est-à-dire les conditions que nous avons déjà spécifiées au cours de notre étude. En effet, ces conditions constituent des prémisses supplémentaires tacites.

Une théorie plus vaste du raisonnement a fortiori exigerait des outils formels bien plus sophistiqués – un traitement beaucoup plus symbolique et mathématique, ce qui dépasse le cadre de la présente étude. Je ne souhaite pas entrer dans des détails trop pointilleux ; il s’agit de questions très académiques. Cependant, nous pouvons ici examiner succinctement *le langage* par lequel nous exprimons couramment ces inhibitions des arguments a fortiori, signifiant ainsi que la situation considérée est *anormale* . Des conjonctions comme « bien que… néanmoins… » et

autres contribuent à remplir cette fonction. Voici des exemples de tels énoncés ; il ne s'agit pas d'arguments, notons-le bien, mais d'énoncés composés de trois phrases qui signalent une situation anormale, empêchant l'inférence a fortiori des deux premières phrases et aboutissant à la négation de la troisième.

Considérez les énoncés suivants sous forme subjective :

Bien que P soit plus R que Q et que Q soit suffisamment R pour être S,
Cependant , P est trop R pour être S.

Cette affirmation nous indique que l'on ne peut pas tirer la conclusion a fortiori habituelle des deux premières phrases, à savoir « P est R suffisant pour être S ». Ici, la condition R pour S a une limite supérieure, à laquelle Q se situe, mais que P dépasse. Des affirmations similaires peuvent apparaître sous forme prédicative ; par exemple :

Bien qu'il faille plus de R pour être P que pour être Q, et que S soit suffisamment R pour être P ;
Néanmoins, S est trop élevé en R pour être Q.

Il convient toutefois de noter qu'il existe des énoncés similaires qui, loin d'inhiber un mode normalement valide, associent positivement des phrases qui ne seraient normalement pas incompatibles, mais simplement incapables de constituer un mode valide ; par exemple :

Alors que P est plus R que Q et que Q est trop peu R pour être S ;
pourtant P est suffisamment R pour être S.

Enfin, il est important de préciser que l'on peut imaginer des cas plus complexes, où la relation entre les valeurs de R et S n'est pas continue, présentant des discontinuités et/ou étant totalement ou partiellement inversée. Dans de tels cas, les relations entre P, Q, R et S peuvent rendre les inférences impossibles, ou du moins nécessiter le recours à des formules alambiquées. Nous ne disposons pas, dans le langage courant, d'expressions toutes faites pour de telles situations ; en pratique, si nécessaire, nous utilisons des outils mathématiques.

b. Nous appellerons « [58]a fortiori ***primaire » la forme d'argument considérée jusqu'ici. De tels arguments consistent en une proposition commensurative comme prémisse majeure et deux propositions suffectives comme prémisse mineure et conclusion. Ces formes impliquent, comme nous le verrons, une nouvelle classe d'arguments, une multitude d'arguments a fortiori secondaires*** , qui consistent en deux propositions suffectives comme prémisses et une proposition commensurative comme conclusion. Voici comment ils sont obtenus (nous devons, dans ce contexte, considérer P et Q de manière neutre, sans préciser a priori laquelle représente une quantité plus grande ou plus petite de R) :

---

[58] Nous n'avons traité jusqu'à présent que des états d'esprit impliquant une prémisse majeure positive ; ceux impliquant une prémisse majeure négative seront abordés plus loin.

Prenons, pour commencer, le sujet suivant (fusionnant deux modes valides en un argument composé) :

P est R plus *ou* autant que Q (est R),
et Q est suffisamment R pour être S ;
Donc, P est suffisamment R pour être S.

Si l'on nie la conclusion et que l'on conserve la prémisse mineure, on obtient la négation de la prémisse majeure. Le mode secondaire suivant est donc valide :

Q est R suffisant pour être S ,
et **P *est R, mais* pas suffisamment R pour être S ;**
Par conséquent, **P est inférieur à R et Q**
(c'est-à-dire que P n'est ni plus ni autant que Q que R).

Il est important de noter que la conclusion proposée ici n'est valable que si l'on admet que « P est R ». En effet, bien que la prémisse majeure garantisse que « Q est R », si l'on exprime la prémisse mineure simplement comme « P n'est pas suffisamment R pour être S », alors « P n'est pas R » demeure une possibilité, et la conclusion doit être une négation plus indéfinie de la prémisse majeure de l'argument principal (c'est-à-dire « **Non-** {P est R plus ou autant que Q} »), puisque nous avons conçu la forme « P est moins R que Q » comme impliquant que P est R, plutôt que (comme nous aurions pu le faire) d'y inclure « P n'est pas R » comme limite nulle (c'est-à-dire en considérant « NonR » comme équivalent à « R=0 »).

Maintenant, transposons les prémisses, appelons P « Q » et Q « P », et inversons la conclusion – et nous obtenons le mode secondaire valide suivant :

Q *est R, mais* pas suffisamment R pour être S.
et **P est R suffisamment pour être S** ;
Par conséquent, **P est plus R que Q**
(c'est-à-dire que P n'est ni autant ni moins que Q).

Notez que ces syllogismes sont analogues à ceux de la seconde figure (à ceci près que la conclusion serait « P n'est pas Q »). Notez également la nécessité de préciser que « Q est R », comme dans le cas précédent.

De même, nous pouvons déduire les modes prédicatifs par *l'absurde* à partir des primaires correspondantes ; notez que la structure ressemble ici à un syllogisme de troisième figure :

***Bien qu'un certain degré de R soit nécessaire pour être Q,* S n'est pas suffisamment R pour être** Q.
et **S est R suffisamment pour être P** ;
d'où, **il est nécessaire que R soit moins P que** Q.

S est R suffisant pour être Q ,

et ***bien qu'un certain degré de R soit requis pour être P,*** **S n'est pas suffisamment R pour être P** ;

d'où, **il faut que R soit plus P que** Q.

Il est essentiel de préciser dans les prémisses que certains degrés de R doivent être Q ou P (selon le cas) ; autrement, la conclusion, que nous avons conçue comme impliquant que R (en tant que Rp) implique P et (en tant que Rq) implique Q ', devrait être exprimée comme une négation plus large, à savoir : « **Non-** {R doit être moins P que Q} ». Ici, comme partout, la conclusion doit être pleinement garantie par les prémisses.

De plus, à proprement parler, ces deux conclusions prédicatives sont plus générales qu'elles ne devraient l'être. Elles sont vraies *au moins pour les cas de S* ; les supposer vraies pour d'autres cas constituerait une généralisation injustifiée ; on peut concevoir que, dans des cas autres que S, les conditions requises pour que R soit P ou Q soient différentes. Dans le cas primaire a fortiori, ce problème ne se pose pas, dans la mesure où la proposition commensurative est une prémisse majeure et implicitement donnée comme générale ; mais dans le cas secondaire a fortiori, c'est-à-dire ici, la commensurative est une conclusion et doit être évaluée avec soin.

Notez que dans tous les raisonnements secondaires valides, les prémisses suffisantes sont de polarité inégale – c'est ce qui rend possible le tirage d'une conclusion commensurative, qui n'est jamais égalitaire.

> On peut également mentionner incidemment la possibilité de modes secondaires composés et variantes, tels que le sujet : « P est R plus que suffisant pour être S ; et Q est R moins que suffisant pour être S ; par conséquent, P est plus R que Q » (de même, avec P juste suffisant et Q moins que suffisant, ou avec P plus que suffisant et Q juste suffisant). Prédicat analogue : « S est R moins que suffisant pour être P ; et S est R plus que suffisant pour être Q ; par conséquent, au moins dans les cas de S, il faut plus de R pour être P que pour être Q » (de même, avec moins que suffisant pour P et juste suffisant pour Q, ou avec juste suffisant pour P et plus que suffisant pour Q).

c. Nous allons maintenant examiner la possibilité d' arguments a fortiori *primaires dont* **la prémisse majeure est négative** . On peut démontrer plus facilement l' *invalidité de tels arguments* en se référant aux arguments secondaires qui pourraient en être déduits (par réduction à l'absurde) s'ils étaient valides. Considérons, par exemple, l'argument secondaire (subjectif) suivant dont les deux prémisses sont positives :

Q est R suffisamment pour être S,

et P est suffisamment R pour être S ;

« d'où », P est plus R que Q.

La conclusion proposée ne peut manifestement pas découler des prémisses, car celles-ci sont identiques pour les termes P et Q. Dès lors, rien ne justifie leur distinction dans la conclusion. Ceci est tout aussi vrai si l'on considère « P est inférieur à R que Q » comme conclusion, ou la négation de l'une ou l'autre de ces conclusions proposées. Il est clair que ces

alternatives, bien que non séquiturs, restent des résultats possibles ; par conséquent, la proposition « P est aussi R que Q », ou sa négation, ne peut être une conclusion nécessaire, mais simplement une alternative possible. En bref, il n'existe aucune conclusion du type proposé avec les prémisses données.

Il s'ensuit que les arguments principaux ci-dessous, avec une prémisse majeure négative (commensurative) et une conclusion négative (suffective), ne peuvent pas non plus être valides. Car s'ils l'étaient, l'argument secondaire que nous venons d'examiner devrait l'être également. Autrement dit, qu'on considère la forme majeure-mineure ou mineure-majeure, qu'elle soit supérieure, inférieure (indiquée entre parenthèses) ou égalitaire (de même, bien que non représentée ci-dessous), tous ces modes sont invalides.

P n'est pas plus (ou : pas moins) R que Q,
et P est suffisamment R pour être S ;
« d'où », Q n'est pas suffisamment R pour être S.

P n'est pas plus (ou : pas moins) R que Q,
et Q est suffisamment R pour être S ;
« d'où », P n'est pas suffisamment R pour être S.

De même pour les arguments prédicatifs correspondants : le mode secondaire donné ci-dessous est invalide :

S est R suffisamment pour être Q,
et S est R suffisamment pour être P ;
« d'où », il faut que R soit plus P que Q.

Sont également invalides tout autre mode secondaire ayant les mêmes prémisses positives, ainsi que toute autre conclusion positive (ou négative) du même type, telle que « Il faut moins de R pour être P que pour être Q ». Il s'ensuit que les modes primaires du type ci-dessous sont également invalides :

Il n'est pas nécessaire que R soit plus (ou moins) égal à P que Q.
et S est R suffisamment pour être P ;
« d'où », S n'est pas suffisamment R pour être Q.

Il n'est pas nécessaire que R soit plus (ou moins) égal à P que Q.
et S est R suffisamment pour être Q ;
« d'où », S n'est pas suffisamment R pour être P.

Et cette invalidité s'étend naturellement aux arguments égalitaristes négatifs.

Tout ceci est parfaitement compréhensible, car les propositions commensuratives négatives, qui constituent les prémisses majeures de ces arguments primaires invalides, présentent toutes des liens relativement faibles entre leurs termes. La situation est similaire à celle du syllogisme catégorique à la première figure avec une prémisse majeure particulière ou possible, ou encore à celle du syllogisme hypothétique avec une prémisse majeure en minuscule. On peut approfondir cette question en décomposant toutes les propositions impliquées, de leur forme globale à leurs éléments constitutifs ; rappelons que les négations apparaissent comme des disjonctions d'hypothétiques et de comparatifs.

d. Nous pourrions également explorer, dans le cadre d'une étude approfondie de la logique a fortiori, d'autres formes irrégulières de l'argument. J'ai effectué ce travail, mais je n'en présenterai pas les résultats ici afin de ne pas surcharger le lecteur de détails relativement mineurs, voire triviaux. Je mentionnerai simplement certains points aussi brièvement que possible, à titre de mémoire :

(i) Les termes/thèses négatifs , c'est-à-dire l'apparition de NotP, NotQ, NotR et/ou NotS, au lieu de P, Q, R, S respectivement, dans les propositions utilisées a fortiori, n'affectent pas en soi les propriétés formelles de l'argument, pourvu qu'ils soient répétés tout au long de celui-ci. Des difficultés surgissent lorsque des combinaisons d'un terme/thèse et de sa négation apparaissent dans le même argument ; dans ce cas, les relations oppositionnelles et éductives entre la version positive et la version « négative » de chaque proposition doivent être étudiées avec soin (en décomposant les formes globales en leurs éléments constitutifs), et en particulier la compatibilité des prémisses doit être assurée. Ce problème n'est pas propre à l'argument a fortiori, mais se rencontre également en logique syllogistique. On pourrait en principe espérer trouver certaines combinaisons de prémisses capables de produire de nouveaux modes valides. Cependant, je peux affirmer n'en avoir trouvé aucune, car *les prémisses concevables sont toujours incompatibles entre elles* . Par exemple, étant donné les prémisses :

P implique plus *de R* que Q n'en implique (majeur),
et P implique *NotR* suffisamment pour impliquer S (mineur),

On pourrait de prime abord penser que, en déduisant du mineur initial la proposition suivante (notre prémisse mineure effective) :

P n'implique *pas R (c'est-à-dire NotNotR)* suffisamment pour impliquer S,

nous pourrions faire une inférence a fortiori antérieure négative et conclure au moins que :

Q n'implique *pas suffisamment R* pour impliquer S.

(Remarquez que l'inférence se fait de la majeure à la mineure, et non de la mineure à la majeure, en raison du changement de polarité inhérent) ; cependant, bien que la prémisse mineure induite soit compatible avec la majeure donnée, la mineure initiale ne l'est pas, rendant ainsi l'exercice

vain (je l'inclus ici à titre d'illustration uniquement). Il en va de même pour d'autres combinaisons atypiques de prémisses.

Il se peut que quelqu'un découvre des modes dérivés valides de ce type que je n'ai pas pris en compte, mais j'en doute. Quoi qu'il en soit, toute rencontre avec des cas de ce genre doit être abordée avec une grande prudence : ils sont complexes. De plus, il faut garder à l'esprit que, ontologiquement, R et NotR, considérés comme des ensembles, sont très distincts, leurs valeurs n'ayant pas de correspondance univoque générale. La négation d'une valeur donnée de R (par exemple, R1) est une affirmation indéfinie (par disjonction) de toutes les autres valeurs de R (R2, R3, etc.) *et* de toutes les valeurs de NotR.

(ii) Relations négatives. Les formes positives peuvent également être « négatifisées » en *niant la relation* qu'elles impliquent, c'est-à-dire en remplaçant « est » par « n'est pas » (pour les copulatives), ou « n'implique pas » par « implique » (pour les implicationnelles). Certains modes valides primaires et secondaires, déjà abordés précédemment, impliquaient des relations négatives ; nous avons donc incidemment couvert une partie du sujet. Cependant, ce qui nous intéresse ici, ce sont *les divergences possibles* entre les arguments copulatifs et implicationnels, principalement dues au fait que, tandis que « X n'est pas Y » est équivalent à « X n'est pas Y » (par obversion), « X n'implique pas Y » n'est pas interchangeable avec « X implique pas Y » (mais lui est simplement subordonné).

Les arguments copulatifs du type considéré ici sont faciles à valider, puisqu'il suffit de changer le prédicat, en posant une négation au lieu de nier une affirmation ; par exemple :

P est supérieur à R à Q,
et Q est suffisamment R *pour ne pas être* S (= suffisamment pour ne pas être S) ;
donc, P est suffisamment R *pour ne pas être* S (= suffisamment pour ne pas être S).

Il faut plus de R *pour ne pas être* P (= être NotP) que *pour ne pas être* Q (= être NotQ).
et S implique R suffisamment *pour ne pas être* P (= pour ne pas être NotP) ;
donc, S implique R suffisamment *pour ne pas être* Q (= pour ne pas être Q).

En revanche, dans les arguments implicationnels correspondants (présentés ci-dessous), malgré tous nos efforts pour appliquer la même procédure de validation analytique que celle utilisée pour les autres arguments implicationnels (traduction des formes globales en leurs éléments), les inférences proposées s'avèrent illégitimes, car nous ne pouvons pas déduire syllogistiquement le quatrième élément nécessaire à la construction de la forme globale conclusive à partir des données fournies[59] :

P implique plus de R que Q n'en implique ;
et Q implique R suffisamment *pour ne pas impliquer* S ;
« Donc », P implique R suffisamment *pour ne pas impliquer* S.

[59] Notez que la transposition de la prémisse et de la conclusion mineures n'améliorerait pas la situation ; le résultat resterait non concluant.

> La prémisse majeure implique : P implique Rp ; Q implique Rq ; Rp implique Rq. La prémisse mineure implique : Q implique Rq ; Rq implique Rs ; Rs n'implique pas S ; et Q n'implique pas S. Concernant la conclusion proposée : nous pouvons déduire des prémisses données que P implique Rp, Rp implique Rs et Rs n'implique pas S ; mais la question de savoir si P implique ou non S reste problématique, de sorte que nous ne pouvons pas déduire que P implique R au point de ne pas impliquer S (notons toutefois que si l'on nous donnait comme prémisse supplémentaire que P n'implique pas S, nous pourrions déduire la conclusion générale souhaitée).

Il faut plus de R *pour ne pas impliquer* P que pour *ne pas impliquer* Q ;
et S implique R suffisamment *pour ne pas impliquer* P ;
« Donc », S implique suffisamment R *pour ne pas impliquer* Q.

> La prémisse majeure implique : Rp n'implique pas P et ¬Rp n'implique pas P ; Rq n'implique pas Q et ¬Rq n'implique pas Q ; Rp implique Rq mais Rq n'implique pas Rp. La prémisse mineure implique : S implique Rs ; Rs implique Rp ; Rp n'implique pas P ; et S n'implique pas P. Concernant la conclusion proposée : nous pouvons déduire des prémisses données que S implique Rs, Rs implique Rq, et Rq n'implique pas Q ; mais la question de savoir si S implique ou n'implique pas Q reste problématique, de sorte que nous ne pouvons pas déduire que S implique R au point de ne pas impliquer Q (notons toutefois que si l'on nous donnait comme prémisse supplémentaire que S n'implique pas Q, nous pourrions déduire la conclusion générale souhaitée).

Ce que ce qui précède nous enseigne, en substance, c'est que l'on ne peut pas traiter la clause « n'implique pas Y » comme une unité conceptuelle, par exemple « Y1 », et reformuler la phrase « X implique R suffisamment pour ne pas impliquer Y » en « X implique R suffisamment pour impliquer Y1 ». Un tel artifice, connu des logiciens sous le nom *de permutation* , est acceptable dans certains domaines de la logique, comme dans le cas de l'obversion mentionnée plus haut ; mais dans d'autres, il a été jugé inacceptable, notamment en logique modale (pour la modalité « peut ») et en logique des classes (où il conduit au paradoxe de Russell). Il n'existe donc aucune garantie automatique que la permutation soit acceptable dans un domaine donné, et il ne faut pas s'étonner de constater, comme dans le contexte présent, son invalidité.

En résumé, les arguments a fortiori implicationnels, qu'ils soient antécédentaires ou conséquentiels, impliquant des relations négatives, se sont révélés **invalides** , tant par les méthodes mentionnées précédemment que par d'autres. Les exemples cités sont positifs ; il s'ensuit que leurs versions négatives sont également invalides, puisque des modes positifs pourraient en être déduits par *l'absurde* . On obtient les mêmes résultats avec les prémisses majeures inférieures et égalitaires (même si, dans ce dernier cas, davantage de données sont impliquées). Plus précisément, je n'ai pas *démontré* l'invalidité des différents arguments a fortiori irréguliers, mais plutôt l' *absence de preuve* de leur validité. Il n'est pas impossible que d'autres découvrent des raisonnements concluants, mais en l'absence d'une telle preuve, nous devons considérer les modes proposés comme invalides.

Ces résultats nous permettent de conclure que, *bien que l'analogie entre les arguments copulatifs et implicationnels réguliers soit très étroite, il existe des cas particuliers où leurs propriétés divergent* , et où des arguments copulatifs sont jugés valides tandis que des arguments implicationnels analogues sont jugés invalides. Ces résultats sont importants, car :

- elles justifient techniquement notre séparation initiale a-fortiori des copulatives et des implicationnelles en deux classes distinctes ;
- ils confirment, de manière surprenante, que notre liste initiale d'humeurs valides est assez exhaustive (mis à part les dérivés évidents et les sous-ensembles variants) ;
- et elles confirment la leçon générale de la science de la logique selon laquelle les processus qui, à première vue, pourraient sembler faisables, s'avèrent souvent, après un examen plus approfondi, illégitimes.

4. *QAL VACOMÈRE .*

Dans le chapitre précédent, nous avons examiné les aspects formels et déductifs de l'argument a fortiori. Dans le présent chapitre, nous mettrons nos résultats en relation avec les études juives antérieures dans ce domaine et aborderons également certaines questions plus inductives et épistémologiques.

1. Contexte .

juive utilise et reconnaît depuis longtemps une forme d'argumentation appelée ***qal vachomer*** (signifiant « indulgent et rigoureux »). Selon *la Genèse Rabbah* (92:7, *Parashat) , il est dit : « Il est dit : "Il ... Dans le Miqets* , un ouvrage midrashique faisant autorité, on trouve dix exemples de ce type d'argumentation dans le Tanakh : quatre se trouvent dans la Torah (qui date du XIIIe siècle avant notre ère, rappelons-le, selon la tradition juive), et six autres dans le Nakh (qui s'étend sur les huit siècles suivants). De nombreux autres exercices de raisonnement *qal vachomer* apparaissent dans le Talmud, généralement signalés par l'expression *kol sheken* . Hillel et Rabbi Ishmael ben Elisha incluent cette notion dans leurs listes respectives de principes herméneutiques, et de nombreux écrits ont été consacrés à ce sujet depuis lors.

Dans le discours anglais, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, de tels arguments sont qualifiés ***d'a-fortiori*** (du latin ***ratione*** , signifiant « avec une raison plus forte ») et sont généralement introduits par l'expression « *d'autant plus ».* L'existence d'une terminologie latine, puis anglaise, suggère que les érudits chrétiens ont eux aussi fini par juger cet argument digne d'étude (sans doute influencés par l'exemple rabbinique) [60]. Or, il est intéressant de constater que les traités modernes de logique formelle, souvent profanes, l'ignorent presque totalement, ce qui laisse penser qu'aucun progrès décisif n'a jamais été réalisé dans l'analyse de sa morphologie précise. Leur compréhension de l'argument a-fortiori reste encore aujourd'hui très superficielle ; elle est loin de la clarté formelle de la théorie syllogistique.

Prenons par exemple l'exemple donné dans un *dictionnaire de philosophie par ailleurs tout à fait correct* : « Si tous les hommes sont mortels, alors *a fortiori* tous les Anglais – qui constituent une petite catégorie de l'ensemble des hommes – doivent également être mortels. » Il ne s'agit en réalité pas d'un argument a fortiori, mais simplement d'un syllogisme [61], ce qui montre

---

[60] On trouve déjà dans la Bible chrétienne des exemples de raisonnement a fortiori, dont certains sont analysés par H. Maccoby dans *son ouvrage *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity**. L'auteur mentionne l'attrait de Paul pour cet argument, mais montre qu'il ignorait le principe *du dayo* (voir plus loin), concluant que son emploi de cette formule s'apparentait davantage à la rhétorique des prédicateurs stoïciens hellénistiques (p. 64-67).

[61] On pourrait dire qu'il existe un mouvement de pensée a fortiori inhérent au syllogisme, dans la mesure où l'on passe d'une quantité plus grande (tout) à une quantité moindre (certains). Mais dans le

qu'une méprise persiste encore aujourd'hui. Considérons également cette brève entrée de l'*Encyclopédie philosophique universelle*[62] : « *Un* argument a fortiori repose sur le schéma suivant : x est y, tandis que, relativement à la question qui nous occupe, z est supérieur à x, donc a fortiori z est y. Ce n'est pas un argument logiquement valide, car il dépend non pas de la forme, mais du fond *(Éd.)* ». L'évaluation sceptique formulée dans ce cas précis est manifestement due à une incompréhension des formalités exactes ; pourtant, la clé est à portée de main, dissimulée dans la proposition « relativement à la question qui nous occupe ». De nombreux dictionnaires et encyclopédies ne mentionnent même pas a-fortiori.[63]

> *du Qal vachomer* était, il faut l'avouer, un sujet complexe ; il m'a fallu deux ou trois semaines pour la déchiffrer. Ma méthode a consisté à analyser minutieusement une douzaine d'exemples concrets tirés de la Bible et du Talmud, en explorant de nombreuses représentations symboliques, jusqu'à discerner tous les facteurs en jeu. Au départ, il n'était pas clair si tous les arguments étaient structurellement identiques ou s'il existait différentes variantes. Lorsque quelques formes sont devenues évidentes, les autres se sont imposées par les exigences de symétrie. Les procédures de validation, les limitations formelles et les arguments dérivés ont alors pu être analysés avec une relative facilité. Bien que ce travail soit en grande partie indépendant et original, je me dois de reconnaître qu'il a été précédé d'importantes contributions de logiciens juifs du passé, et, en hommage à cela, les illustrations présentées ici seront principalement tirées de sources judaïques.

Les formalités de la logique a fortiori sont importantes, non seulement pour les spécialistes de la logique talmudique, mais aussi pour les logiciens en général ; car la fonction de la logique est d'identifier, d'étudier et de valider toutes les formes de pensée humaine. Il est évident, sans trop réfléchir, que nous utilisons couramment ce type de raisonnement dans notre réflexion et nos conversations ; et son message essentiel est, de fait, bien connu et fondamental pour la science moderne.

Ce qui paraît évident d'emblée, c'est que la logique a fortiori s'intéresse, d'une certaine manière, à la description *quantitative , et non seulement qualitative, des phénomènes. Le syllogisme aristotélicien traite d'attributs de nature diverse, sans faire référence à leurs mesures ou degrés* ; il sert à classer les attributs selon une hiérarchie d'espèces et de genres, mais il ne les inscrit dans aucune relation intrinsèquement numérique. La seule « quantité » qui le concerne est le décompte extrinsèque des instances auxquelles s'applique une relation donnée (ce qui rend une proposition générale, singulière ou particulière).

C'est très intéressant, car – comme le savent bien les spécialistes de l'histoire des sciences – la science moderne est née précisément de la prise de conscience croissante des enjeux quantitatifs. Avant la Renaissance, la mesure jouait un rôle relativement mineur dans les sciences

---

syllogisme, la transition est rendue possible par l'extension relativement fortuite du moyen terme, tandis que, comme nous l'avons vu, dans le mouvement a fortiori proprement dit, c'est l'étendue des valeurs inhérente au moyen terme qui la rend possible.

62 Vol. 1, p. 51, ma traduction.

63 Je dois signaler que, vers la fin de la rédaction de cet ouvrage, j'ai découvert une définition bien plus pertinente de l'argument a fortiori chez Lalande, dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* . Il écrit (traduction personnelle) : « Inférence d'une quantité à une autre quantité de même nature, plus grande ou plus petite, telle que la première ne peut être atteinte ou dépassée sans que la seconde ne le soit [également]. » Notons toutefois que cette définition omet de préciser que le mouvement positif du grand au petit est prédicat, tandis que celui du petit au grand est subjectif ; de plus, elle ignore totalement les modes négatifs, ainsi que les différences entre les formes copulatives et implicationnelles. Lalande ajoute que l'argument est d'origine juridique, citant la règle latine « *Non debet, cui plus licet, quod minus est non licere* » (p. 32).

physiques ; les phénomènes étaient observés (lorsqu'ils l'étaient) principalement en fonction de leurs similitudes et différences qualitatives. On les classait, par exemple, comme chauds ou froids, légers ou lourds, sans plus de précision. La science moderne a introduit des instruments physiques et des outils mathématiques, permettant une exploration plus fine du domaine physique.

L'argument a fortiori pourrait bien constituer le lien formel entre ces deux approches méthodologiques. Son existence dans l'Antiquité, notamment à l'époque biblique et talmudique, montre que l'analyse quantitative n'était pas totalement absente des processus de pensée des précurseurs de la science moderne. Leurs mesures étaient peut-être relativement imprécises, leurs outils linguistiques et logiques moins performants que ceux fournis par les équations mathématiques, mais ils possédaient assurément une certaine connaissance des questions quantitatives.

> En guise de remarque complémentaire, je voudrais formuler quelques observations sur l'histoire de la logique. Les historiens de la logique doivent généralement distinguer plusieurs aspects de cette question.
>
> a) L' ***art ou la pratique*** de la logique : en tant qu'acte de l'esprit humain, compréhension des relations entre les choses ou les idées, la logique fait partie du patrimoine naturel de tous les êtres humains ; il nous serait impossible d'accomplir la plupart de nos tâches quotidiennes ou de prendre des décisions sans faire appel à cette faculté conceptuelle. J'ai tendance à croire que toutes les formes de raisonnement sont naturelles ; mais il n'est pas inconcevable que les anthropologues démontrent qu'une forme telle ou telle était plus répandue dans une culture que dans une autre [64], ou qu'elle est apparue pour la première fois à une certaine époque et en un certain lieu, ou encore qu'elle était totalement absente dans une certaine civilisation.
>
> (b) La question de ***la prise de conscience théorique et de l'enseignement*** de la logique – à quel moment de l'histoire les êtres humains ont-ils pris conscience de leur recours au raisonnement et ont-ils commencé à transmettre, au moins oralement, leurs réflexions sur le sujet ? – reste ouverte. La logique peut être appréhendée et discutée de multiples façons, et pas seulement par la méthode formelle et symbolique, ni uniquement par écrit. De plus, la question peut être posée non seulement de manière générale, mais aussi en lien avec des formes d'argumentation spécifiques. Par définition, il est difficile pour les historiens d'y répondre, dans la mesure où ils ne peuvent s'appuyer que sur des sources documentaires pour formuler leurs jugements. Cependant, les traditions orales ou les légendes anciennes peuvent fournir des indices pertinents.
>
> (c) La logique ***écrite*** , telle que nous la connaissons : les sources documentaires (ses écrits, presque intégralement conservés) désignent Aristote (IVe siècle av. J.-C.) comme le premier à avoir envisagé l'utilisation de symboles plutôt que de termes pour analyser divers arguments éductifs et syllogistiques, impliquant les principales formes de proposition catégorique. Depuis lors, le champ de la logique formelle s'est considérablement élargi, notamment grâce à l'exemple remarquable d'Aristote, et les découvertes ont été systématisées de multiples façons.
>
> Certains historiens de la logique semblent réduire cette discipline à son seul troisième aspect, le plus formel et littéraire (voir, par exemple, Windelband ou l' article de *l'Encyclopædia Britannica* sur le sujet). Or, même en se limitant à la logique grecque, cette approche est très restrictive. De nombreux usages et discussions sur la logique ont précédé la révolution aristotélicienne, comme en témoignent des auteurs postérieurs (dont Aristote lui-même). Ainsi, les paradoxes de Zénon constituent une application lucide de la logique paradoxale (sans pour autant en être une théorie). De même, les discussions de Socrate sur le processus de définition (rapportées par son disciple Platon) peuvent être considérées comme une théorisation de la logique, bien que non formelle.

---

64 J'ai l'impression, par exemple, que le discours français moderne recourt davantage à l'emploi du préfixe « a fortiori » que le discours anglais moderne. Dans quelle mesure cela est vrai, et pourquoi il en serait ainsi, je ne saurais le dire.

> Il convient de noter que, même en admettant que l'argument a fortiori soit un mouvement de pensée naturel chez l'être humain, et non un phénomène spécifiquement juif, il ne me surprendrait pas que des preuves documentaires de son utilisation soient trouvées dans la littérature grecque (qui date du Ve siècle avant notre ère) ou dans ses antécédents oraux rapportés (depuis le VIIIe siècle) ; mais, pour autant que je sache, les logiciens grecs – y compris Aristote – n'ont jamais développé une étude formelle et systématique de celui-ci.

Le dogme de la foi juive selon lequel les principes herméneutiques faisaient partie des traditions orales transmises à Moïse au Sinaï, au même titre que la Torah écrite, est, dans cette perspective, tout à fait concevable. Il faut garder à l'esprit, premièrement, que la Torah est un document complexe qui ne saurait être compris sans un exercice intellectuel de raisonnement logique. Deuxièmement, un peuple qui, plus de mille ans avant les Grecs, possédait une langue écrite, pouvait fort bien concevoir ou recevoir un ensemble de règles logiques, telles que les principes herméneutiques. Certes, il ne s'agissait pas de théories logiques aussi formelles que celles d'Aristote ; mais elles n'en étaient pas moins efficaces. Il est vrai qu'elles ne semblent pas avoir été mises par écrit avant l'époque talmudique ; mais cela ne prouve pas définitivement qu'elles n'étaient pas utilisées et discutées oralement bien avant.

Concernant l'hypothèse de certains historiens selon laquelle l'intérêt des rabbins pour la logique serait le fruit d'une influence culturelle grecque, on pourrait tout aussi bien soutenir l'inverse : que les Grecs auraient été sensibilisés aux questions de logique par les Juifs. Les interactions humaines impliquent toujours un échange d'informations et de méthodes ; la question est simplement de savoir qui a donné quoi à qui et qui a reçu quoi de qui. L'existence même d'un contact ne suffit pas à répondre à cette question précise ; il est nécessaire de la replacer dans un contexte plus large.[65]

Un exemple éloquent, illustrant et prouvant notre affirmation de l'indépendance de la logique judaïque, est précisément l' argument *du qal vachomer* . *La Torah fournit des preuves documentaires que cette forme d'argument était au moins utilisée* à l'époque de sa rédaction, voire deux siècles auparavant (lorsque se déroule l'histoire de Joseph et de ses frères qu'elle relate). Si l'on s'en tient uniquement aux sources documentaires, à savoir le récit talmudique, la *discussion consciente et explicite* de cette forme d'argument doit être datée au moins de l'époque d'Hillel et considérée comme une découverte majeure. À ma connaissance, la présente étude est la première analyse approfondie de l' argument *du qal vachomer* , utilisant la méthode aristotélicienne de symbolisation des termes (ou thèses). L'identification des variantes de cet argument, ainsi que des différences significatives entre ses formes sujette (ou antécédente) et prédicate (ou conséquente), semble également inédite.

2. Exemples dans la Torah.

Notre première tâche consistait à *formaliser* les arguments a fortiori, à tenter de les exprimer en termes symboliques, afin d'abstraire de leur contenu spécifique ce qui leur confère

---

65 Il est intéressant de noter, en tout cas, que Flavius Josèphe affirme qu'un disciple d'Aristote, nommé Cléarque, a écrit un livre, aujourd'hui disparu, relatant une rencontre entre Aristote et un Juif, au cours de laquelle auraient eu lieu des échanges d'idées. Je ne sais ni quelles idées furent échangées, ni si ce récit relève de la réalité ou de la légende (voir Bentwich).

leur apparence « logique ». Il nous fallait démontrer l'existence de formes légitimes de tels arguments, qui ne sont pas de simples figures de rhétorique destinées à tromper, mais dont la fonction est de guider le ou les destinataires par un raisonnement véritablement inférentiel. C'est ce que nous avons fait au chapitre précédent.[66]

> En ce qui concerne la terminologie hébraïque, les termes majeur, mineur et moyen sont appelés : *chomer* (strict), *qal* (indulgent) et, vraisemblablement, *emtsa'i* (intermédiaire). Le mot général pour prémisse est *nadon* (ce qui légalise ; ou *melamed* , ce qui enseigne), et le mot pour conclusion est *din* (le légalisé ; ou *lamed* , l'enseigné). J'ignore quels sont les noms distinctifs acceptés pour les prémisses majeures et mineures dans cette langue ; je suggérerais d'appeler la prémisse majeure *nadon. gadol* (grand), et la prémisse mineure *nadon katan* (petit). Notez également les expressions *michomer leqal* (du majeur au mineur) et *miqal lechomer* (du mineur au majeur).
>
> J'ai constaté que l'expression « *qal vachomer* » est parfois employée comme synonyme de « *kol sheken* » (d'autant plus), et qu'elle désigne respectivement la prémisse mineure et la conclusion, quelle que soit la valeur des termes qui les composent (même si la première concerne le terme majeur et la seconde le terme mineur), car la conclusion paraît toujours plus « forte » que la prémisse mineure. Cet usage peut induire en erreur et il est préférable de l'éviter.

À présent, à l'aide d'exemples pertinents, vérifions la portée de notre théorie de l' argument du *qal vachomer et voyons* si de nouveaux enseignements peuvent être tirés. Je m'efforcerai de rendre le raisonnement aussi clair que possible, étape par étape. Le lecteur y découvrira toute la beauté et l'utilité de la méthode symbolique inaugurée par Aristote.

bibliques a fortiori semblent généralement se composer d'une prémisse mineure et d'une conclusion ; ils sont présentés sans prémisse majeure. Ils sont formulés de manière typiquement juive, sous forme de question : « Ceci et cela, à plus forte raison ceci et cela ? » Le point d'interrogation (absent de l'hébreu biblique écrit, mais probablement présent dans l'intonation) sert ici à signaler qu'aucune autre conclusion que celle proposée ne peut être tirée ; la question rhétorique est en réalité : « Pensez-vous qu'une autre conclusion soit possible ? Non ! »

Concernant l'absence d'une prémisse majeure, il est bien connu et admis en logique que les arguments ne sont pas toujours pleinement explicites (*meforash* , en hébreu) ; une prémisse et/ou la conclusion peuvent être implicites (*satum* , en hébreu). Aristote en était conscient et cela ne l'a pas empêché de développer sa théorie du syllogisme. Nous avons naturellement tendance à omettre certaines parties de notre discours pour éviter d'énoncer des évidences ou de nous répéter inutilement ; nous considérons que le contexte suffit à exprimer clairement notre intention. Ces arguments incomplets sont d'ailleurs appelés *enthymèmes* (mot d'origine grecque).

La prémisse majeure manquante est, en réalité, *latente* dans la prémisse mineure et la conclusion données ; car, à supposer qu'elles constituent un argument et non une simple affirmation factuelle associée à une question indépendante, toute personne raisonnablement intelligente peut aisément *construire* la prémisse majeure manquante, même inconsciemment. Si le moyen terme est déjà explicite dans le texte original, ce processus est relativement simple.

---

66 Je tiens à exprimer ici ma gratitude. Mon intérêt particulier pour l'argument a fortiori a été éveillé en 1990 par un avocat de Vancouver (Colombie-Britannique), M^e Daniel Goldsmith. J'avais alors rédigé un article sur la « logique juive », publié progressivement dans un journal juif local intitulé « *World of Chabad* ». Un lecteur, M^e Goldsmith, m'a suggéré d'accorder une attention particulière à l'argument a fortiori, en tant que forme de raisonnement spécifiquement juive et qui n'avait jusqu'alors guère fait l'objet d'études formelles. J'ai décidé à l'époque de suivre cette suggestion, et les essais que nous présentons sur le sujet en sont le fruit.

Dans certains cas, cependant, aucun moyen terme n'est immédiatement apparent, et nous devons en fournir un (aussi intangible soit-il) qui vérifie l'argument.

Dans ce cas, nous examinons les termes majeur et mineur donnés, et nous en extrayons un concept qui semble être leur facteur commun. Pour constituer un moyen terme approprié, ce concept sous-jacent doit fournir un continuum quantitatif permettant de positionner les termes majeur et mineur. Concrètement, nous substituons syllogistiquement deux degrés du moyen terme postulé aux termes extrêmes reçus. Notons qu'une opération similaire est parfois nécessaire pour normaliser un terme subsidiaire qui diffère quelque peu de la prémisse et de la conclusion mineures initiales.

Logiquement, nous sommes libres de proposer n'importe quel moyen terme crédible ; en pratique, nous ne prenons même pas la peine de le faire explicitement, mais tenons pour acquis qu'il en existe un. Bien sûr, cela ne signifie pas que la question soit entièrement arbitraire. Dans certains cas, il peut en effet n'exister aucun moyen terme approprié ; auquel cas, l'argument est tout simplement fallacieux (puisqu'il lui manque une prémisse majeure). Mais généralement, aucun moyen terme valable n'est explicitement proposé, étant entendu qu'il est facile d'en trouver un – il peut en effet y avoir de nombreuses alternatives évidentes parmi lesquelles choisir (et c'est ce qui confère une certaine liberté au processus de sélection).

(1) Commençons notre analyse par un exemple biblique de la forme la plus simple de *qal vachomer* , de structure sujetle et de polarité positive. Il s'agit de la troisième occurrence de cet argument dans le *Chumash* , ou Pentateuque (**Nombres 12:14**). Dieu vient de frapper Miriam d'une sorte de lèpre pour avoir parlé contre son frère Moïse ; ce dernier supplie Dieu de la guérir ; et Dieu répond :

> *Si son père lui avait seulement craché au visage, ne devrait-elle pas se cacher de honte pendant sept jours ? Qu'on l'enferme hors du camp pendant sept jours, et après cela on la ramènera.*

Si nous reformulons l'argument sous sa forme standard et que nous explicitons ce qui semble être tacite, nous obtenons ce qui suit.

Postulat majeur :

> « La désapprobation divine (ici exprimée par la punition de la lèpre) » (=P) est une « désapprobation plus sérieuse » (=R) que la « désapprobation paternelle (signifiée par un crachat au visage) » (=Q) ;

Prémisse mineure :

> si la désapprobation paternelle (Q) est suffisamment grave (R) pour « pousser quelqu'un à s'isoler (se cacher) de honte pendant sept jours » (=S),

Conclusion:

> alors la désapprobation divine (P) est suffisamment sérieuse (R) pour « faire en sorte qu'une personne soit isolée (enfermée) dans la honte pendant sept jours » (=S).

Il convient de noter que le terme moyen (la gravité de la désapprobation) n'était pas explicite, mais était conçu comme le point commun entre le terme mineur (le crachat du père au visage) et le terme majeur (Dieu affligeant de la lèpre). Concernant le terme subordonné commun à ces propositions, il est à noter qu'il n'est pas exactement identique dans les deux phrases originales ; nous l'avons uniformisé en remplaçant les éléments distinctifs (se cacher et être réduit au silence) par leur point commun (être isolé). Nous reviendrons plus loin sur la précision « pendant sept jours » dans le terme subordonné (S).

qal vachomer sujet négatif se trouve dans **Exode 6:12** (c'est le deuxième du Pentateuque). Dieu dit à Moïse de retourner auprès de Pharaon et d'exiger la libération des enfants d'Israël ; Moïse répond :

> *Voici, les enfants d'Israël ne m'ont pas écouté ; comment donc Pharaon m'écoutera-t-il, moi qui ai les lèvres incirconcises ?*

On peut interpréter cet argument comme suit :

Postulat majeur :

Les enfants d'Israël (=P) « craignent Dieu » (=R) plus que Pharaon (=Q) ;

Prémisse mineure :

pourtant, ils (P) ne craignaient pas assez Dieu (R) pour écouter Moïse (=S) ;

Conclusion:

D'autant plus, Pharaon (Q) ne craindra pas assez Dieu (R) pour écouter Moïse (S).

Là encore, nous ne disposions initialement que d'une prémisse et d'une conclusion mineures ; mais leur importance structurelle (deux sujets, un prédicat commun) et leur polarité étaient immédiatement évidentes. La prémisse majeure, en revanche, restait à construire ; nous avons utilisé un terme moyen qui semblait approprié : « la crainte de Dieu ».

Concernant notre choix de moyen terme, l'interjection de Moïse, « Je suis incirconcis », qui fait référence à son trouble de la parole (il bégayait), ne semble pas être l'intermédiaire nécessaire, pour la simple raison que ce trouble ne diffère pas en intensité dans les deux cas (à moins de considérer que Moïse s'attendait à bégayer davantage avec Pharaon qu'avec les enfants d'Israël). La mention par Moïse d'un trouble de la parole semble fortuite – une excuse plutôt maladroite, motivée par son humilité habituelle – puisque nous savons que son frère Aaron lui servait d'intermédiaire lors de ces rencontres.

Quoi qu'il en soit, notons au passage que l'intention implicite de l'argument de Moïse était de dissuader Dieu de l'envoyer en mission. Un argument supplémentaire entre donc en jeu : « Puisque Pharaon ne m'écoutera pas, il est inutile que j'aille le trouver » – mais il ne s'agit pas d'un *qal vachomer* .

(3) La première occurrence de *qal vachomer* dans la Torah – et peut-être, historiquement, dans tout document écrit existant – se trouve dans **la Genèse 44:8** (elle date donc de la période

patriarcale). Il s'agit d'un prédicat positif a fortiori. Les frères de Joseph sont accusés par son intendant d'avoir volé un gobelet d'argent, et ils rétorquent :

> *Voici, l'argent que nous avons trouvé à l'ouverture de nos sacs, nous te l'avons rapporté du pays de Canaan ; comment donc aurions-nous pu voler dans la maison de ton seigneur de l'argent ou de l'or ?*

Selon notre théorie, le raisonnement s'est déroulé comme suit :

Postulat majeur :

Vous conviendrez du principe général selon lequel il faut plus d'« honnêteté » (=R) pour rendre de l'argent trouvé (=P) que pour s'abstenir de voler un gobelet en argent (=Q) ;

Prémisse mineure :

et pourtant, nous (=S) avons été assez honnêtes (R) pour rendre l'argent trouvé (P);

Conclusion:

par conséquent, vous pouvez être sûr que nous (S) étions assez honnêtes (R) pour ne pas voler le gobelet en argent (Q).

Là encore, le terme moyen (honnêteté) n'était qu'implicite dans le texte original. La prémisse principale peut être vraie parce que la somme d'argent en jeu était supérieure à la valeur du gobelet en argent, ou parce que l'argent a été trouvé (et pouvait donc être conservé selon le principe du « qui trouve garde ») tandis que le gobelet a été volé ; ou encore parce que l'acte positif de restituer quelque chose est supérieur à la simple interdiction de voler.

(4) Il n'existe aucun exemple de prédicat négatif a-fortiori dans la Torah ; mais je reformulerai l'argument du **Deutéronome 31:27** afin d'illustrer cette forme. L'argument original est en fait de forme prédicatale positive, et il s'agit du quatrième et dernier exemple de *qal vachomer* dans le Pentateuque.

> *Car je connais ta rébellion et ton entêtement ; voici, aujourd'hui encore, alors que je suis vivant avec vous, vous vous êtes rebellés contre le Seigneur ; combien plus après ma mort ?*

Nous pouvons le reformuler comme suit, pour nos besoins :

Postulat majeur :

Il faut plus d'« autodiscipline » (=R) pour obéir à Dieu en l'absence de son émissaire, Moïse (=P), qu'en sa présence (=Q) ;

Prémisse mineure :

les enfants d'Israël (=S) n'étaient pas suffisamment disciplinés (R) pour obéir à Dieu du vivant de Moïse (Q) ;

Conclusion:

par conséquent, ils (S) manqueraient certainement de l'autodiscipline nécessaire (R) après sa mort (P).

Dans ce cas précis, notez que le terme moyen est clairement énoncé dans le texte ; « l'autodiscipline » est simplement le contraire de la désobéissance, laquelle est sous-entendue par « l'obstination et la rébellion ». La prémisse majeure ainsi construite relève du bon sens.

Nous avons ainsi illustré les quatre modes de l'argument copulatif *qal vachomer* , avec les quatre cas rencontrés dans la Torah. À titre d'information, je vais maintenant brièvement classer les six cas qui, selon le Midrash, apparaissent dans les autres livres de la Bible. Le lecteur est invité à les consulter et à s'exercer à construire une version détaillée de chaque argument. Dans chaque cas, la prémisse majeure est tacite et doit être formulée.

1 Samuel 23:3. Il s'agit d'un antécédent positif.

Jérémie 12:5. Il s'agit d'un antécédent positif (en fait, il y a ici deux arguments allant dans le même sens).

Ézéchiel 15:5. Il s'agit d'un sujet négatif.

Proverbes 11:31. Il s'agit d'un sujet positif.

Esther, 9:12. Il s'agit d'un antécédent positif (s'il s'agit d'un a fortiori, voir la discussion dans un chapitre ultérieur).

Voici une **méthode simple et rapide pour classer** tout exemple biblique de *qal vachomer* :

(a) Quelle est la polarité des phrases données ? Si elles sont positives, l'argument est un *modus ponens* ; si elles sont négatives, l'argument est un *modus tollens* .

(b) Laquelle des phrases contient le terme majeur, et laquelle le terme mineur ? Si la prémisse mineure a l'extrême supérieur et la conclusion l'extrême inférieur, l'argument est *un majori ad minus* ; dans le cas inverse, c'est *un minori ad majus* .

(c) Maintenant, combinez les réponses aux deux questions précédentes : si l'argument est positif et mineur à majeur, ou négatif et majeur à mineur, il est subjectif ou antécédent ; si l'argument est positif et majeur à mineur, ou négatif et mineur à majeur, il est prédicat ou conséquent.

(d) Enfin, il convient de déterminer, par un examen plus approfondi ou par tâtonnement, si l'argument est spécifiquement copulatif ou implicationnel. À ce stade, on construit déjà une prémisse majeure.

Je ne donnerai ici qu'un seul exemple de la forme plus complexe et implicite de *qal vachomer* . Elle est décrite dans l'Encyclopaedia Judaica (8:367) comme suit : « Il est dit dans le Deutéronome 21:23 que le corps d'un criminel exécuté par le tribunal ne doit pas rester sur le gibet pendant la nuit, ce que Rabbi Meir interprète comme signifiant que Dieu est affligé par la mort du criminel. Par conséquent, Rabbi Meir argumente :… (Sanh. 6:5). »

Si Dieu est troublé par le sang versé des impies, combien plus par celui des justes !

Il s'agit manifestement d'un argument antécédent positif ; formulé plus amplement, il s'énoncerait comme suit :

Postulat majeur :

« L'effusion du sang des justes » (=P) est généralement plus « troublante » (=R) que « l'effusion du sang des impies » (=Q) ;

Prémisse mineure :

si « le sang des impies est versé » (P), alors Dieu est dans une certaine mesure « troublé » (R), précisément au point de promulguer la loi dans Deutéronome 21:23 (=S) ;

Conclusion:

par conséquent, si « le sang des justes est versé » (Q), alors Dieu est dans une certaine mesure « troublé » (R), dans une mesure non spécifiée ici mais au moins semblable à la précédente (S).

Le terme moyen (trouble) figure ici dans le texte original. Il n'est pas exprimé de manière identique dans la prémisse majeure (trouble) et les autres propositions (troublé), mais il s'agit d'une tournure de phrase facilement corrigible. La prémisse majeure aurait pu être formulée de manière plus elliptique : « P implique, pour tout sujet, qu'il sera troublé, plus que Q ne l'implique ». Notons l'absence de conséquent explicite (thèse subsidiaire) dans la conclusion, ainsi que notre emploi de l'expression « dans une certaine mesure » ; nous y reviendrons plus tard.

Nous aurons l'occasion d'aborder d'autres exemples de *qal vachomer implicationnel* , tirés de la Gemara, dans une section ultérieure.

3. Le principe *Dayo* .

rabbiniques ont soulevé une question importante concernant certains arguments *du qal vachomer* . Par exemple, dans l'argument de Miriam (que nous avons analysé dans la section précédente), la prémisse mineure postule une peine de sept jours pour un crime relativement mineur, et la conclusion postule également une peine de sept jours pour un crime relativement grave. Pourquoi seulement sept jours ? se demandaient-ils ; la peine ne devrait-elle pas être plus longue, *proportionnellement* à la gravité du crime ? Une question pertinente.

Puisque l'argument type est d'origine divine, certains rabbins ont postulé qu'il suggère une règle logique universelle, à savoir que la conclusion d'un *qal vachomer* ne peut jamais aller au-delà de la prémisse mineure, dans la spécification de la mesure ou du degré des termes

impliqués [67]. Ils ont appelé cela le *Le principe de **dayo*** (**suffisance**) (voir *Baba Qama* , 2:5) n'a pas été partagé par d'autres rabbins, comme Rabbi Tarphon (dans *Baba Qama* , 25a), qui estimaient qu'une inférence proportionnée était admissible, du moins dans certains cas. Pour ma part, je voudrais dire ce qui suit.

Dans l'argument concernant Miriam, on peut aisément rétorquer que Dieu, par pure miséricorde, ne l'a condamnée qu'à sept jours d'emprisonnement, alors qu'elle aurait pu, à proprement parler, en encourir une peine infiniment plus longue ; et qu'en tout état de cause, la durée de ces sept jours, mentionnée dans la prémisse mineure, ne relève pas de la simple compréhension humaine, mais d'une décision divine. Ainsi, cet exemple ne suffit pas à lui seul à trancher la question de manière irréfutable.

Si l'on compare, par exemple, l'argument de R. Meir (déjà mentionné), on constate qu'aller au-delà de la quantité donnée est intuitivement tout à fait raisonnable. Ici, la prémisse mineure est que Dieu est (dans une certaine mesure) troublé par le sang d'un criminel, mais la conclusion visée est qu'il est encore plus troublé (à un degré plus élevé, bien que toujours indéterminé) par le sang d'un innocent. Il ne peut en être ainsi, car l'expression concrète de la détresse de Dieu, dans le premier cas, est que le tribunal doit enlever le corps du criminel avant la tombée de la nuit ; l'obligation implicite, dans le second cas, ne peut être la même, puisque le tribunal n'exécuterait pas un innocent ; il s'agit plutôt d'une prescription générale selon laquelle les justes doivent être traités encore mieux que les méchants.

Il convient toutefois de noter que, dans nos deux exemples, le facteur quantitatif en question peut être considéré comme quelque peu extérieur au cadre habituel de l'argument a fortiori. Dans les deux cas, ce n'est pas la différence quantitative entre le terme majeur et le terme mineur qui est en jeu ; celle-ci est déjà donnée (ou sous-entendue) dans la prémisse majeure. Ce qui est en jeu, c'est une évaluation quantitative des termes restants, le terme moyen et le terme subsidiaire, tels qu'ils apparaissent dans la prémisse mineure et la conclusion.

Selon notre théorie, l'uniformité apparente de ces termes dans ces propositions est une caractéristique formelle de l'argument a fortiori. Cependant, cette caractéristique n'exclut pas en soi une variété à un niveau plus profond. Ces différences spécifiques sont des questions secondaires que l'argument a fortiori lui-même ne peut préjuger. Il recourt à des propositions supplémentaires, dans un argument distinct, non a fortiori mais de forme purement mathématique, pour tirer des conclusions sur les implications quantitatives précises de la conclusion a fortiori.

Ainsi, on peut considérer le principe *du dayo* comme correct, à condition de le comprendre comme une position minimale. Il n'exige pas l'égalité quantitative du terme subordonné ou du moyen terme (selon le cas) dans la conclusion et la prémisse mineure, et n'interdit pas non plus l'inégalité ; il laisse simplement la question ouverte à des recherches ultérieures. L'argument a fortiori *en soi* ne répond pas à la question ; d'un point de vue formel, il est aussi compatible avec l'égalité qu'avec l'inégalité. Pour répondre à la question, il est nécessaire de rechercher des informations complémentaires et d'autres arguments. C'est une solution raisonnable.

---

[67] Le principe est énoncé comme suit : *« din leba min hadin lihiot benadon ».* Il convient de noter que *JE* traduit cela par « la conclusion d'un argument est satisfaite lorsqu'elle est semblable à la prémisse majeure » ; mais ce qu'ils entendent par « prémisse majeure » correspond ici plus précisément à ce que nous appelons « prémisse mineure ».

De manière générale, l'idéal serait de disposer d'une formule mathématique qui rende compte de la *variation concomitante* entre un terme extérieur à l'argument a fortiori (par exemple, la sévérité de la peine) et un terme de valeur variable implicite dans l'argument a fortiori (par exemple, la gravité du péché). Cette formule constitue alors la prémisse majeure d'un argument distinct, dont la prémisse mineure et la conclusion ont pour sujet commun le terme indéfini en cause dans l'argument a fortiori (le terme moyen ou subsidiaire, selon le cas), et pour prédicats respectifs les valeurs dudit terme extérieur.

Il n'y a aucune garantie, il est important de le noter, que la variation de la prémisse majeure soit une proportionnalité arithmétique ; il pourrait tout aussi bien s'agir d'une proportionnalité inverse ou d'une relation mathématique beaucoup plus complexe, voire impliquant d'autres variables. C'est pourquoi l'argument a fortiori, en tant que tel, ne peut prédire le résultat ; ses prémisses ne contiennent pas les informations nécessaires à une conclusion plus nuancée. Dans certains cas, la concomitance est simple et bien connue, et semble de ce fait faire partie intégrante de l'argument a fortiori ; mais il s'agit d'une illusion, la preuve étant qu'il ne fonctionne pas toujours, et que dans les cas plus complexes, un jugement distinct doit être porté.

Analysons maintenant plus formellement le problème sous-jacent au principe du *dayo* . *Considérons un sujet positif a-fortiori, dont le terme subordonné (S) est la conjonction de deux facteurs : une constante (disons K) et une variable (disons V) ; supposons que V soit une fonction (f)* du terme moyen (R), c'est-à-dire que V = *f* (R) en langage mathématique. En apparence, l'argument est simplement le suivant :

P est supérieur à R que Q,

et, Q est R suffisamment pour être S ;

par conséquent, P est R suffisamment pour être S.

Mais « R suffisant » est un seuil, non une valeur fixe. Dans le cas de la prémisse mineure, impliquant Q, la valeur de R est Rq, par exemple ; tandis que dans le cas de la conclusion, impliquant P, la valeur de R est Rp, par exemple ; et nous savons, d'après la prémisse majeure, que Rp est supérieur à Rq. Considérons maintenant S : s'il ne se compose que d'une constante (K), il sera identique dans la prémisse mineure et la conclusion. Mais si S fait intervenir une variable V, où V est une fonction de R, alors S n'est pas nécessairement exactement le même dans les deux propositions. Si V = *f* (R) représente une relation linéaire simple, alors Vp = *f* (Rp) sera, comme prévu, proportionnellement supérieur à Vq = *f* (Rq) ; mais si V = *f* (R) représente une relation plus complexe, alors Vp = *f (* Rp) peut être supérieur, inférieur ou égal à Vq = *f* (Rq), selon les spécificités de la formule.

Des remarques similaires peuvent être faites concernant les autres modes valides de *qal vachomer* . Notons toutefois que tout cela est parfaitement juste en théorie ; mais *qu'en pratique* , il se peut que nous ne soyons pas en mesure de fournir une équation mathématique appropriée et précise. Certains phénomènes sont difficiles, voire impossibles à mesurer ; nous pouvons savoir qu'ils varient d'une manière ou d'une autre, mais nous pouvons ne disposer d'aucun instrument pour déterminer ces variations, précisément ou même tout court.

> Les sciences physiques ont acquis un prestige considérable, car elles concentraient leurs efforts sur des phénomènes accessibles (du moins jusqu'à l'avènement de la physique subatomique, où, selon le principe d'Heisenberg, les déterminations précises deviennent en principe impossibles, compte tenu de l'influence des moyens expérimentaux disponibles sur la matière observée). La mesure est actuellement plus difficile dans les contextes biologiques ou psychologiques. Dans le domaine encore plus abstrait des discussions éthiques et juridiques, sans parler des questions purement spirituelles, les moyens objectifs sont quasiment inexistants, et nous devons nous référer à des allusions bibliques ou à des conventions intuitives pour établir des échelles de mesure.
>
> Néanmoins, si cela peut consoler, ce qui nous intéresse ici, c'est la similitude essentielle, *en principe* – du point de vue de la logique formelle sous-jacente – entre toutes les entreprises humaines dans la quête du savoir. La supériorité, souvent attribuée aux sciences physiques modernes, du fait de leurs capacités de mesure, est relative et fortuite. Leurs outils épistémologiques ne diffèrent en rien de ceux de toute autre discipline. D'autres disciplines peuvent être tout aussi « scientifiques », au sens premier du terme, c'est-à-dire un savoir acquis par la méthodologie la plus rigoureuse ; elles ne sont pas pour autant totalement paralysées par les contraintes que leur objet d'étude particulier leur impose.
>
> L'objet de la physique est relativement accessible, ce qui permet d'effectuer davantage de mesures et d'atteindre une plus grande précision ; d'autres domaines sont progressivement plus difficiles à appréhender, et par conséquent, les efforts scientifiques (au sens le plus large) qui les concernent sont nécessairement limités. Cependant, les exigences d'objectivité, d'ouverture d'esprit face aux nouvelles données, de rigueur dans le raisonnement et d'honnêteté demeurent les mêmes partout ; et c'est ce qui importe pour évaluer tout ensemble de connaissances.

4. Objections !

La formalisation de l'argument a fortiori s'est avérée difficile pour les logiciens du passé, et ce pour plusieurs raisons : (a) la complexité et la variété des formes propositionnelles impliquées ; (b) la multiplicité des variantes de cet argument ; (c) la formulation généralement incomplète des exemples connus ; (d) le mélange fréquent, dans les exemples connus, d'arguments a fortiori et d'autres formes d'inférence déductive ; (e) l'absence de distinction suffisante entre les aspects déductifs et inductifs. Nous clarifierons ces points dans la présente section.

Jusqu'à présent, notre objectif a été de découvrir la ou les formes essentielles de l'argument a fortiori. Nous avons identifié les différents types de prémisses et de conclusions qui constituent idéalement de tels raisonnements. Comme dans toute logique formelle, la conclusion *découle des* prémisses ; si les prémisses sont vraies, alors la conclusion est vraie. La validité d'une forme d'argument ne garantit pas en soi la vérité des prémisses. Si une ou plusieurs prémisses sont fausses, la conclusion ne s'ensuit pas ; elle peut être fausse elle aussi, ou vraie pour d'autres raisons, mais elle constitue en tout cas un *non-sens* .

Cette conception du rapport entre prémisses et conclusion n'est pas une exception accordée à notre théorie du raisonnement a fortiori, mais s'applique tout aussi bien à tout raisonnement, qu'il soit éductif, syllogistique, déductif ou même inductif. Dans tous les cas, la question se pose : ***comment les prémisses elles-mêmes sont-elles connues ?*** La réponse est toujours la même : par l'un des moyens légitimés par la logique. Une prémisse peut être déduite de l'expérience par des arguments inductifs de diverses natures, ou être un axiome logique en ce sens que ses contradictoires s'annulent d'eux-mêmes, ou même être d'origine divine ; elle peut aussi être inférée déductivement, d'une manière ou d'une autre, à partir de telles propositions relativement primaires (qu'elles soient *a posteriori* ou *a priori* , pour reprendre le langage des philosophes).

Ce problème a été reconnu dans la littérature sur la logique talmudique, à travers la doctrine de ***l'objection*** (en hébreu, ***teshuvah*** ; en araméen, ***pirka***). Un argument a fortiori donné, voire tout argument, peut être critiqué sur le plan formel s'il est démontré qu'il ne constitue pas un mode de raisonnement valide. Mais il peut également être contesté sur le plan matériel, en démontrant qu'une ou ses deux prémisses sont totalement ou partiellement fausses, ou du moins sujettes à un doute sérieux. La déduction en elle-même peut être valide, mais son fondement inductif (au sens le plus large) peut être mis en doute.

Prenons par exemple les exemples bibliques de *qal vachomer* que nous avons utilisés comme illustrations.

Dans l'argument concernant Miriam, deux phrases nous sont présentées, dont aucune n'est évidente en soi. Si l'on admet que le verset biblique, pris dans son ensemble, constitue bien un argument et non deux assertions sans lien, on peut considérer la première comme une vérité divinement garantie et l'utiliser comme prémisse mineure, la seconde devant alors émerger comme conclusion. Cependant, la prémisse majeure, que nous élaborons nous-mêmes pour compléter l'argument, n'est pas, par principe, indubitable. Celle que nous avons postulée semble raisonnable (c'est-à-dire cohérente avec nos connaissances actuelles) ; mais il est concevable qu'une objection puisse être soulevée à son sujet (par exemple, que Dieu accorde plus d'importance aux péchés commis contre ses parents qu'aux péchés commis contre lui-même).

Dans l'argument suivant, présenté par Moïse, les prémisses majeure et mineure sont toutes deux établies empiriquement. La première est une généralisation, fondée sur les comportements

passés des enfants d'Israël et de Pharaon ; la seconde est une affirmation concernant des événements plus récents. Ces propositions se trouvent être vraies, justifiant ainsi la conclusion, mais elles auraient pu être factuellement inexactes, auquel cas une objection aurait pu être soulevée.

L'argument avancé par les frères de Joseph est bien plus sujet à débat. L'intendant aurait pu prétendre qu'ils avaient rendu l'argent trouvé pour d'autres raisons que leur simple honnêteté : (a) libérer leur frère Siméon, retenu en otage (voir Genèse 42:24 et 43:23) ; (b) parce que la famine en Canaan les avait contraints à retourner en Égypte (voir 43:1) ; (c) par crainte de représailles ; ou tout simplement (d) parce que la coupe d'argent, instrument de divination, avait plus de valeur que les sacs remplis d'argent et les incitait ainsi à prendre davantage de risques.

Nous acceptons l' argument des frères, car nous croyons que leur honnêteté découlait de leur crainte exceptionnelle de Dieu (indépendamment de toute considération plus terre-à-terre), mais il n'est pas irréfutable. De toute évidence, les fondements empiriques de la prémisse majeure sont assez complexes, et la notion même d'honnêteté, concept psycho-éthique plutôt abstrait, complique encore la situation. Quant à la prémisse mineure, relative à la restitution de l'argent, il s'agissait d'une simple observation d'un événement physique ponctuel. Quoi qu'il en soit, cet exemple illustre bien les problèmes d'induction qui peuvent sous-tendre un argument a fortiori.

Dans le cas de l'argument de Moïse concernant l'obstination et la rébellion des enfants d'Israël, la prémisse majeure pourrait être interprétée comme une généralisation tirée de l'expérience commune. On sait que les enfants se comportent moins bien en présence de leurs parents ou de leurs maîtres qu'en leur absence, et que, de même, on obéit plus scrupuleusement à ses dirigeants lorsqu'ils ne leur tournent pas le dos. Sur cette base, la prémisse majeure postulée semble raisonnable. Cependant, on pourrait tout aussi bien objecter que, bien que cela soit généralement vrai, ce n'est pas toujours le cas (Moïse demande d'ailleurs aux enfants d'Israël de prouver le contraire !), ce qui remet en question l'argument tout entier, ou du moins le rend probable plutôt que nécessaire. Quant à la prémisse mineure, elle pourrait être perçue comme une appréciation excessivement sévère du comportement des enfants d'Israël ; elle comporte une part de subjectivité.

Des remarques similaires peuvent être formulées à l'égard de l'argument du rabbin Meir, mettant en évidence ses faiblesses potentielles. Il n'est pas nécessaire de s'y attarder davantage. Tout ceci démontre, *non pas* , comme certains logiciens l'ont affirmé, que l'argument a fortiori est par principe dépourvu de validité formelle, mais qu'il est souvent difficile de trouver des fondements matériels solides pour son application effective. On comprend dès lors pourquoi les législateurs rabbiniques ont généralement considéré les arguments *qal vachomer* comme insuffisants en eux-mêmes pour justifier une loi, *à moins d'être appuyés par l'autorité de la tradition* .

J’aimerais maintenant, à titre d’illustration finale et de vérification de notre théorie, analyser un argument a fortiori tiré de l’Encyclopaedia Judaica [68]. Cet argument provient du Talmud (*Chulin* 24a) et s’appuie sur certains passages de la Torah (Lévitique 21:16-21 ; et Nombres 8:24-25). L’argument paraît complexe, mais il est simplement, comme nous le verrons, de forme antécédentale positive ; je cite :

---

68 8:367.

> *Si les prêtres qui ne sont pas disqualifiés pour le service au Temple en raison de leur âge le sont en raison de défauts physiques, alors les Lévites, qui sont disqualifiés en raison de leur âge, devraient certainement l'être également en raison de défauts physiques.*

La clé de la solution réside dans *le verbe* employé ; nous constatons que la question centrale est le seuil d'exclusion du service au temple. Notre terme moyen (R) doit donc désigner un concept comportant plusieurs degrés (par exemple, « inaptitude »), avec un point de rupture qui marque l'exclusion ; il s'agit en fait du terme subsidiaire (S), qui découle de notre prémisse et de notre conclusion mineures.

Postulat majeur :

> « Avoir des défauts physiques » (=P) implique davantage « inaptitude au service du Temple » (=R) que « dépasser un certain âge » (=Q) ;

Prémisse mineure :

> si un Lévite atteint cet âge (Q), il est suffisamment inapte (R) pour qu'« il est disqualifié » (=S) ;

Conclusion:

> par conséquent, à plus forte raison, si un Lévite a des défauts physiques (P), il est suffisamment inapte (R) pour être disqualifié (S).

Notons que les antécédents de la prémisse mineure et de la conclusion contiennent respectivement les termes mineur et majeur, ce qui entraîne le degré d'inadmissibilité requis pour la disqualification. Nous constatons que cet argument est formellement identique à celui de R. Meir, que nous avons analysé précédemment. Ce qui le distingue, cependant, réside dans la construction de la prémisse majeure. Dans l'argument de R. Meir, aucune source explicite n'est fournie pour la prémisse majeure ; mais dans le présent exemple, nous disposons de données supplémentaires permettant de la justifier.

L'argument a fortiori, *en tant que tel,* ne mentionne pas les prêtres ; il ne concerne que les Lévites. L'utilité logique des affirmations du texte original concernant les prêtres est de servir de tremplin pour aboutir à la prémisse majeure nécessaire. Les deux propositions « la vieillesse n'empêche pas d'exercer la fonction de prêtre » et « les imperfections physiques empêchent d'exercer la fonction de prêtre » nous fournissent les fondements scripturaires d'une généralisation inductive à la proposition « les imperfections physiques sont un motif d'exclusion plus fréquent que la vieillesse », qui devient alors notre prémisse majeure.

Un raisonnement par analogie entre en jeu lorsqu'on passe du cas des prêtres à tous les serviteurs du Temple, y compris, éventuellement, celui des Lévites. Cet argument n'est pas formellement irréfutable ; la Torah aurait très bien pu établir une distinction subtile et autoriser les Lévites présentant des imperfections physiques à servir au Temple (compte tenu de leurs fonctions spécifiques). Deux sujets peuvent toujours avoir des prédicats opposés, sans que cela contredise la logique. Cependant, *puisque la Torah n'établit pas une telle distinction* , nous pouvons raisonnablement généraliser comme l'ont fait les rabbins.

En résumé, le passage talmudique en question ne constitue pas intégralement un argument a fortiori. La première section, relative aux prêtres, *ne fait pas partie intégrante du raisonnement*

qal vachomer à proprement parler, mais sert de prémisse à un raisonnement inductif préliminaire (une généralisation) qui établit la prémisse principale du *qal vachomer* . Seule la seconde section, concernant les Lévites, relève du processus *du qal vachomer* proprement dit.[69]

> Dans ce contexte, je souhaite critiquer et rejeter la théorie des arguments *qal vachomer* proposée par L. Jacobs (vraisemblablement) dans l'article susmentionné de l'Encyclopaedia Judaica. Il réfute à juste titre (de concert avec Kunst) l'affirmation de certains chercheurs (notamment A. Schwartz) selon laquelle ces arguments pourraient être assimilés au raisonnement syllogistique ; ce dernier ne servant, en effet, qu'à subsumer les individus dans des classes, ou les classes dans des classes de classes. Cependant, l'analyse que Jacobs fait lui-même de ce sujet est également erronée.
>
> Jacobs est non seulement une simplification excessive et inadéquate, mais aussi contraire à la raison. Il affirme que l'argument de R. Meir (mentionné plus haut et qu'il qualifie de « simple ») peut être formalisé ainsi : « si A possède x, alors B possède certainement x ». Or, cette formulation est trop vague et n'explique en rien pourquoi l'inférence est possible. De même, il formalise l'argument concernant les prêtres et les Lévites (qu'il qualifie de « complexe ») comme suit : « si A, qui ne possède pas y, possède x, alors B, qui possède y, possède certainement x ». C'est absurde ! Les antécédents (dans un cas, contre y, dans l'autre, en faveur de y) sont contradictoires, puis les conséquents (vers x) sont dans le même sens !
>
> De toute évidence, des outils formels plus précis, une logique plus rigoureuse et des analyses linguistiques plus perspicaces étaient nécessaires pour résoudre l'énigme du *qal vachomer* . Je crois que la théorie que j'ai proposée offre une solution définitive.

5. Formulations rabbiniques.

---

69 Nous pouvons maintenant évoquer la théorie rabbinique selon laquelle le principe *du dayo comporte* des subdivisions et peut s'appliquer soit au cas indulgent, soit au cas strict. Cette idée reposait sur une compréhension limitée de l'argument a fortiori, due précisément à l'incapacité des rabbins à distinguer le processus déductif lui-même de ses précédents inductifs. Bergman (p. 128) en donne l'exemple suivant : « Si *le shen* et *le regel* , qui n'entraînent aucune responsabilité lorsqu'ils sont commis sur la voie publique, donnent néanmoins lieu à une responsabilité totale s'ils sont commis sur la propriété de la victime, alors *le keren* , pour lequel la responsabilité est [réduite de moitié]s'il est commis sur la voie publique, devrait certainement entraîner une responsabilité *totale* s'il est commis sur la propriété de la victime » (*BQ* , 25a). Selon lui, sur la base du principe *du dayo , on* ne peut avancer un tel argument et il faut conclure à une responsabilité réduite *de moitié* , car *le keren* sur la propriété privée n'entraîne pas plus de responsabilité que *le keren* sur la voie publique. Je partage sa conclusion, mais pour d'autres raisons : nous avons trois *données* : (1) les dommages relativement involontaires causés par des animaux (*shen* et *regel*) dans le domaine public n'impliquent aucune responsabilité du propriétaire ; (2) les mêmes dommages sur une propriété privée impliquent sa responsabilité pour la totalité des dommages ; et (3) les dommages relativement intentionnels causés par des animaux (*keren*) dans le domaine public impliquent une responsabilité pour la moitié des dommages. Les deux premières données permettent d' induire la prémisse majeure de notre raisonnement a fortiori : comparer « pour les actes involontaires, les actes commis sur une propriété privée impliquent une responsabilité plus importante que ceux commis dans le domaine public », puis généraliser à « pour tous les actes, même chose », et enfin déduire le cas particulier « pour les actes intentionnels, même chose ». Ce résultat, combiné à la troisième donnée, qui sert de prémisse mineure, forme l'argument a fortiori proprement dit , dont la conclusion est : « les actes intentionnels sur une propriété privée impliquent une responsabilité pour la moitié des dommages ». L'application du principe *dayo* impliqué dans cette dernière étape (terme subsidiaire : « devoir payer la moitié des dommages-intérêts ») est parfaitement régulière et ne nécessite aucune nouvelle division spéciale, notez bien.

Un test important de nos formes générales de *qal vachomer* réside dans leur applicabilité à **la formulation de l'argument a fortiori traditionnellement utilisé dans la littérature rabbinique** . Certains logiciens, comme Rabbi Luzatto (également connu sous le nom de Ramchal), ont une conception assez large du *qal vachomer* , qui inclut toute échelle de comparaison comme moyen terme effectif [70]. Cependant, la plupart des auteurs semblent limiter leur conception à un type spécifique de moyen terme, à savoir celui de « restriction légale ». Ainsi, par exemple, Rabbi Chavel [71]décrit l'argument comme suit :

> *Il s'agit d'un raisonnement selon lequel une règle stricte applicable à une question mineure s'applique d'autant plus à une question majeure. Inversement, si une certaine indulgence s'applique à une question majeure, elle s'applique d'autant plus à la question mineure.*

La description de [72]R. Feigenbaum est encore plus claire, comme le montre la citation suivante. (Notez que nous avons affaire en réalité à une échelle de modalité, et à une imbrication des modalités au sein d'autres modalités.)

> *a) Toute décision rigoureuse concernant la question souple doit également s'appliquer à la question stricte ;*
> *b) Toute décision indulgente concernant la question litigieuse doit également être valable en ce qui concerne la question plus souple.*

Ces formulations particulières sont facilement assimilées par notre théorie générale de l'argument *qal vachomer* , comme suit :

a) P implique généralement une plus grande « rigueur pour le praticien » (=R) que Q n'implique,

néanmoins, Q est suffisamment strict (R) pour impliquer « le praticien soumis à une certaine restriction (ou non soumis à une certaine liberté) » (=S),

d'autant plus que P est suffisamment strict (R) pour que cette même décision s'applique (S).

b) P implique généralement une plus grande « rigueur pour le praticien » (=R) que Q n'implique,

néanmoins, P n'est *pas* suffisamment strict (R) pour impliquer « le praticien soumis à une certaine restriction (ou non soumis à une certaine liberté) » (=S),

De plus, Q n'est *pas* suffisamment strict (R) pour que cette même décision s'applique (S).

---

70 On pourrait également mentionner une description proposée par Maccoby : « si l'on sait quelque chose d'une chose qui possède une certaine qualité sous une forme relativement "légère", alors cela doit être d'autant plus vrai pour une autre chose qui possède la même qualité sous une forme relativement "lourde" ». Cette description est incomplète à plusieurs égards, mais elle a au moins le mérite de ne pas se limiter aux questions juridiques.

71 P. 27, n. 106.

72 P. 88.

Il convient de noter que les deux arguments sont de forme antécédente, l'un étant exprimé positivement et l'autre négativement. Les thèses extrêmes (P, Q) sont des décisions juridiques ; leur thèse intermédiaire (R) correspond à l'ampleur de la charge [73]qu'elles imposent au praticien, et leur thèse subsidiaire (S) est une troisième clause juridique, elle-même évaluée comme contraignante dans une certaine mesure. Si la charge la moins importante (Rq) inclut la clause subsidiaire (Rs), alors la charge la plus importante (Rp) l'inclut également ; et par contraposition, si la charge la plus importante exclut la clause subsidiaire, alors la charge la moins importante l'exclut également. Notons, par souci de symétrie, que l'on pourrait concevoir des formules similaires dans lesquelles la thèse intermédiaire (R) serait « une certaine clémence envers le praticien », à condition que la thèse subsidiaire (S) change également de polarité, devenant « le praticien bénéficie d'une certaine liberté (ou n'est pas soumis à une certaine restriction) ».

On peut s'opposer à de telles formules, premièrement, en raison de leur conception limitée : elles sont conçues spécifiquement en relation avec la sévérité ou la souplesse des propositions éthiques (des décisions juridiques, dans la terminologie rabbinique [74]), alors que le principe a fortiori est un processus beaucoup plus large, applicable aux propositions non éthiques. Deuxièmement, et de façon plus radicale, ces formules impliquent une thèse intermédiaire (« le caractère contraignant », par exemple) *trop vague et diffuse* pour permettre une conclusion certaine : la prémisse majeure doit être *générale* , et une telle généralité ne peut être connue que par généralisation ou énumération. Si la conclusion est obtenue par généralisation, elle est au mieux probable ; si elle est obtenue par énumération, on commet une pétition de principe (c'est-à-dire qu'il faudrait connaître la conclusion souhaitée à l'avance).

Une loi P peut être contraignante à bien des égards, tout comme une autre loi Q, et P peut très bien être plus contraignante que Q à bien des égards ; *pourtant* , les contraintes de P peuvent ou non inclure toutes celles de Q, et il se peut même qu’elles ne se chevauchent pas du tout ! Autrement dit, en principe (c’est-à-dire formellement), cette conclusion n’est pas nécessaire sans précisions supplémentaires garantissant d’une manière ou d’une autre que les contraintes de P incluent toutes celles de Q. En d’autres termes, les lois en question, P et Q, entretiennent certaines relations matérielles implicites qu’il convient de mettre en évidence.

Ainsi, les formulations rabbiniques susmentionnées de l'argument a fortiori ne sont pas seulement limitées dans leur portée (aux thèses éthiques), mais elles ne peuvent être considérées

---

73 Il est important de noter l'indéfinition et la subjectivité apparente des concepts de « clémence » et de « rigueur » (ou de synonymes équivalents). Ils semblent renvoyer à des réactions subjectives/émotionnelles aux lois ; autrement dit, à la perception d'une loi comme une contrainte supplémentaire ou comme une dispense. Si l'on adopte des définitions plus formelles (voir chapitre 13) et que l'on considère toute loi – positive ou négative, c'est-à-dire un impératif ou une interdiction – comme « restrictive », et toute absence de loi – c'est-à-dire une contingence éthique, une permission ou une exemption – comme une « clémence », alors il convient d'être très prudent dans ce contexte, car il s'agit de logique modale, qui présente des schémas syllogistiques particuliers (notamment, on ne peut tirer de conclusion d'une prémisse majeure de premier ordre qui n'est ni positivement ni négativement nécessaire). Cette question mérite une étude plus approfondie, en lien avec les formulations rabbiniques de l'argument a fortiori concernant la « clémence ».

74 Il convient peut-être de préciser cette différence de terminologie. En philosophie, on distingue les propositions éthiques des propositions juridiques comme suit : l’éthique est un concept plus large qui englobe le droit. Le droit, quant à lui, se réfère spécifiquement aux propositions éthiques appliquées par la société (ou son organe dirigeant) ; certaines propositions éthiques ne sont pas considérées comme telles (bien qu’elles soient supposément issues de la nature). Les rabbins sont parfaitement conscients de cette distinction fonctionnelle, mais ils ont tendance à considérer toutes les propositions éthiques comme des « lois », car ils estiment qu’elles sont, en dernier ressort, appliquées par Dieu, sinon par la société.

comme ayant une validité formelle (c'est-à-dire qu'elles ne garantissent pas systématiquement l'inférence). Ce sont, au mieux, des lignes directrices générales, qui peuvent parfois s'avérer inapplicables. De fait, les rabbins étaient conscients de ce problème et s'opposaient parfois aux tentatives de telles inférences de la part de l'un de leurs collègues, affirmant qu'une rigueur de Q ne s'appliquait pas nécessairement à P, ni qu'une souplesse de P ne s'appliquait pas nécessairement à Q. En pratique, ils invalidaient la prémisse principale, niant sa généralité et la rendant, au mieux, probable, par l'apposition d'une exception reconnue ; et, de cette manière, ils empêchaient l'application du raisonnement *qal vachomer* à S, le nouveau cas examiné.

5. LISTE RÉVISÉE DES *A-FORTIORI BIBLIQUES* .

Ce chapitre devrait intéresser les biblistes et les étudiants en théologie, plutôt que les logiciens laïques.

1. Problèmes rencontrés.

Nous avons mentionné précédemment que, selon *le Genèse Rabbah* , la Bible contient dix cas d'argument a fortiori : quatre dans les Livres de Moïse et les six autres dans divers autres passages. Cet ouvrage midrashique est traditionnellement attribué soit à Rabbi Oshia Rabba (un Tana tardif), soit à Rabba bar Nachmani (un Amora de la troisième génération), aux alentours du IIIe siècle de notre ère [75].

Nous avons déjà analysé en détail, dans les chapitres précédents, les quatre cas d'« a fortiori » relevés dans le *Chumash* par ce Midrash, à savoir : Genèse 44:8, Exode 6:12, Nombres 12:14 et Deutéronome 31:27. Les six autres cas mentionnés sont : 1 Samuel 23:3, Jérémie 12:5 (2 cas), Ézéchiel 15:5, Proverbes 11:31 et Esther 9:12. Il s'agit vraisemblablement d'une énumération *complète* ; autrement dit, non pas d'une simple liste de dix cas parmi d'autres, mais d'une liste exhaustive.

Au départ, je tenais pour acquis cette tradition faisant autorité selon laquelle la Bible ne contient que ces dix arguments *qal vachomer* . Mais je dois admettre qu'avec le temps, à ma grande surprise (voire à ma consternation, car je ne souhaite pas m'attirer les foudres de l'orthodoxie de ma religion), j'ai été contraint de revoir considérablement ce postulat de foi. Un examen plus approfondi des preuves démontre indubitablement qu'il existe plus probablement **au moins *une trentaine de* cas dans la Bible** , et qu'en outre, l'un des cas cités par le Midrash est sujet à caution.

Mon premier soupçon d'erreur fut la découverte fortuite d'un argument a fortiori dans Job 4:17-19, en feuilletant le *Guide* [76]de Maïmonide . J'ai naturellement supposé que la liste de l' *Encyclopaedia Judaica* [77], ma source initiale, était erronée par inadvertance (ce n'est pas aussi improbable qu'il n'y paraît : j'ai moi-même constaté une confusion entre le syllogisme hypothétique de deuxième et de troisième figure dans l' *Encyclopedia of Philosophy de 1967* [78]) ; et que les deux cas recensés sous Jérémie n'en formaient en réalité qu'un seul, tandis que l'argument en question dans Job avait peut-être simplement été omis par les imprimeurs. J'ai donc

---

75 Si cela a une importance, la seconde tradition est maintenue dans le *Sefer Hadorot* , la première dans le plus récent *Tsemach David* .

76 P. 301.

77 Vol. 8, p. 367.

78 Vol. 4, p. 518.

décidé de consulter la source originale et de confirmer cette hypothèse (j'ai bien sûr fini par consulter la *GR* , mais j'ai constaté que la liste *de l'EJ* était correcte).

Entre-temps, mes recherches précédentes m'ayant sensibilisé à la question des arguments logiques dans la Bible, je suis tombé par hasard, un Shabbat, en étudiant la « *haftarah* de la semaine » *(Tazriaa)* , sur un autre cas non mentionné, à savoir 2 Rois 5:13. De nouveau, ma première réaction fut défensive et conservatrice ; je ne voulais pas renier la tradition. Au début de mes recherches, j'avais déjà considéré avec scepticisme l'argument d'Esther (nous reviendrons sur ce point plus loin) ; je me suis donc dit que, même en ignorant ce cas douteux, il ne nous restait au total que dix arguments a fortiori.

À peu près à cette époque, alors que je décrivais à certaines des difficultés que je rencontrais dans mes recherches bibliques, quelqu'un a mentionné qu'il pourrait y avoir un cas de *qal vachomer* dans Daniel ; mais je n'ai pas pu le trouver immédiatement (comme nous le verrons, j'ai finalement trouvé un cas probable).

En feuilletant un commentaire *d'ArtScrolls* sur la Genèse, j'ai constaté avec soulagement que certaines éditions du Midrash incluent Genèse 4:24 au lieu d'Ézéchiel 15:5 dans la liste des dix. Le commentaire de Rachi sur cet exemple alternatif, que j'ai ensuite trouvé (voir Soncino *Chumash* [79]), est clairement formulé comme un *qal vachomer* . (On peut donc supposer que Rachi privilégiait les éditions spéciales du Midrash, puisqu'il ne conteste pas, dans son commentaire de Genèse 44:8, l'affirmation selon laquelle il n'y a que dix cas de *qal vachomer* « dans la Torah » [au sens large du terme, c'est-à-dire le Tanakh] – il le mentionne d'ailleurs en passant).

Ainsi, en pratique, au moins onze versets de la Bible sont reconnus comme a-fortiori par les autorités rabbiniques prises collectivement, et non seulement dix (bien que certains citent dix-là et d'autres dix-là, et qu'ils s'accordent tous sur neuf cas). Comment concilient-ils cela avec l'affirmation du Midrash, qu'ils semblent tous continuer de défendre sans broncher, me dépasse : une contradiction est une contradiction. J'ignore si certains d'entre eux ont relevé et reconnu d'autres cas d'a-fortiori dans le Tanakh, et si oui, comment ils ont traité les problèmes que cela soulève ; mais ces problèmes sont sous-jacents, même avec une liste commune de seulement onze cas. La solution la plus simple, me semble-t-il, serait de considérer que l'affirmation du Midrash n'est pas exhaustive ; dès lors, il n'y a plus lieu de douter de l' infaillibilité du Midrash.

2. La solution trouvée.

Je relate cette histoire en détail pour témoigner de ma bonne volonté, de ma réticence à contredire les autorités (mais aussi de ma détermination à établir la vérité). Il était désormais évident que la tradition courante sur ce sujet était factuellement inexacte et qu'une réévaluation systématique s'imposait. Mais comment, sinon en relisant attentivement l'intégralité du Tanakh en gardant cette question à l'esprit ? C'est alors que j'ai eu une intuition très positive…

*Les arguments a fortiori du Tanakh ne sont **pas** signalés de manière significative par des expressions comme « kol sheken » ou « qal vachomer » !*

79 P. 24.

Ces expressions sont utilisées dans les arguments et les analyses talmudiques (Mishna et Guemara) et post-talmudiques (rabbiniques), mais pas, à ma connaissance, dans la Bible elle-même. Si l'on examine les dix cas mentionnés par le Midrash (habituel), on y trouve exclusivement le langage suivant :

Genèse:	*Hen* (voici)... *ve ekh* (comment alors)...
Exode:	*Hen* (voici)... *ve ekh* (comment alors)...
Nombres:	... *halo* (n'est-ce pas alors cela)...
Deutéronome :	*Hen* (voici)... *ve af ki* (alors aussi quand)...
Samuel :	*Hine* (voici)... *ve af ki* (alors aussi si)...
Jérémie :	*Ki* (si)... *ve ekh* (comment alors)...; *u* (et si)... *ve ekh* (comment alors)...
Ézéchiel :	*Hine* (voici)... *af ki* (alors quand)...
Proverbes :	*Poule* (voici)... *af ki* (aussi ainsi)...
Esther :	... *bof* (quoi)...

J'ai rapidement compris que ces différentes formulations pouvaient être interprétées comme des indices d'une intention de formuler un argument a fortiori. Après un moment, j'ai réalisé que ces phrases avaient, et devaient effectivement avoir, une forme conditionnelle, avec une proposition subordonnée (une prémisse mineure), introduite par un opérateur « si » (l'une des particules *hen/hine, ki, ve/u*), et une proposition conséquente (une conclusion), introduite par un opérateur « alors » (l'une des expressions *ve ekh, ve af ki, af ki, halo* , et finalement *meh*). Ces mots ou expressions clés étaient peu nombreux, une demi-douzaine environ, et pouvaient donc être utilisés assez facilement pour rechercher d'autres cas, le cas échéant, dans une *concordance biblique* (qui est en fait un index de mots). Bien sûr, il pourrait y avoir d'autres expressions significatives, outre celles-ci, mais j'ai laissé la question ouverte ; au moins, c'était un point de départ.

L'étape suivante consista en une recherche minutieuse : chaque référence à un mot-clé dans la Concordance fut examinée dans la Bible afin de déterminer si elle signalait ou non un argument a fortiori. En réalité, je n'ai pas examiné tous les mots-clés : j'ai recherché toutes les occurrences de ***ekh, ve-ekh, af, af-ki, ve-af, ve-af-ki, hen, ve-hen, halo, va-halo*** *;* mais je n'ai pas eu la patience de rechercher également les mots ***hine, ki*** . Il est rapidement apparu que toutes les occurrences des mots-clés ne signalaient pas un *qal vachomer* (environ 6 % seulement) ; en revanche, j'ai découvert par cette méthode de nombreux nouveaux cas de l'argument, c'est-à-dire des cas non mentionnés dans le Midrash (une vingtaine). Au total, j'ai examiné quelque 500 références dans la Bible. À ce moment-là, mon point était prouvé, puisque j'avais environ trois fois plus d'arguments a fortiori qu'au départ, et il ne semblait pas important de poursuivre la question et d'essayer d'être exhaustif.

Comme je l'ai déjà dit, je n'ai pas immédiatement perçu le rôle logique des mots/expressions clés. Au départ, mon approche était pragmatique et philologique ; mais une fois que j'ai compris que je devais rechercher les opérateurs « si/alors », il est devenu évident qu'une analyse linguistique plus approfondie s'imposait : cette recherche laborieuse est présentée dans le chapitre suivant. Dans ce contexte, j'ai progressivement compris ce qui suit (qui, *a posteriori,* paraît peut-être évident, mais ne l'était pas d'emblée). Alors qu'en hébreu moderne, *« im/az »* sont

les équivalents les plus proches et les plus courants de « si/alors », en hébreu biblique, la langue est plus variée :

a. Il existe diverses expressions alternatives pour « si », telles que *hen/hine, reu, ki, ve/u, im, be* ; toutes annoncent un antécédent : behold, see, if, when, because, in, etc. Le préfixe *vav* (et) remplit cette fonction, comme les autres mots, en présentant un contexte dans lequel se produisent certains événements mentionnés ultérieurement.

b. Il existe diverses expressions alternatives pour « alors », telles que *af, ve, ki, im* ; toutes annoncent une conséquence : d'autant plus/moins, donc, ensuite, ainsi, etc. Le mot *af* , souvent traduit par « d'autant plus/moins » (sa lecture a fortiori caractéristique), signifie plus largement « aussi, de même ». Le mot *ki* , qui en hébreu moderne a généralement le sens restreint de « parce que », possède manifestement en hébreu biblique un champ de sens plus large, incluant même « alors ». L'emploi de *vav* (et) au sens de « alors » se rencontre également en français (par exemple : « Appuyez sur le bouton et le moteur démarre »), et ne nécessite donc aucune explication.

c. En hébreu biblique, comme en anglais ou en français, les antécédents et les conséquents n'ont pas besoin d'être introduits par les opérateurs « si » ou « alors » ; ils peuvent être implicitement compris par le contexte, ou omis pour éviter les répétitions. (De nos jours, on utilise souvent une virgule pour marquer un « alors » implicite dans les textes écrits.) Grammaticalement, les opérateurs logiques sont simplement des conjonctions ; ils servent à relier les phrases de diverses manières.

d. Bien que des expressions comme *hen, af-ki, ve-af-ki, ve-ekh et halo* m'aient initialement permis de découvrir les arguments a fortiori, j'ai fini par comprendre qu'elles n'étaient pas, ou du moins pas entièrement, des éléments logiquement essentiels de ces arguments. *Ekh* (comment) et *halo* (n'est-ce pas que) ne sont jamais des opérateurs de « alors » dans les arguments, mais font toujours partie intégrante du conséquent/de la conclusion dans lesquels ils apparaissent, servant de figures de style : comment vas-tu faire cela ? signifie « tu ne peux pas le faire » ; n'est-ce pas que ceci ou cela ? signifie « c'est ceci ou cela ». Quant à *af-ki et ve-af-ki,* bien que la particule *af* serve d'opérateur de « alors » dans les arguments, *ve* et *ki* peuvent jouer un rôle soit comme opérateurs de « si » de l'argument, soit comme opérateurs de « si » ou de « alors » de sa prémisse et/ou de sa conclusion.

Dans ce contexte, je voudrais renvoyer le lecteur à l'analyse très intéressante d'Esra Shereshevsky sur les techniques d'interprétation de Rachi, où sont abordées [80]certaines des subtilités de la signification de mots comme *ve* et *ki* .

Par ailleurs, veuillez noter que mon usage des opérateurs *« si/alors »* est ici très souple et générique (et non exclusivement logique) ; je n'approfondis pas l'analyse pour distinguer les différents types modaux de conditionnement : le conditionnement logique (« *si* »), le conditionnement naturel/temporel (*« quand », « à de tels moments* ») et le conditionnement extensionnel (« *dans de tels cas* »). Les opérateurs « si/alors » de tout argument logique sont bien sûr de modalité logique, mais les prémisses et conclusions conditionnelles (le cas échéant) qu'ils renferment peuvent être d'autres types modaux.

80 **Pages 73-99.**

3. Les données et leur analyse.

Le tableau ci-dessous présente les résultats de ces recherches, ainsi que ma propre liste d'arguments bibliques a fortiori. Je le répète, cette liste n'est pas exhaustive ; certains arguments sont solides, voire irréfutables, d'autres plus faibles, susceptibles de réfutation, mais je les considère tous comme des exemples assez clairs de cette forme. En regard de chaque référence biblique, j'indique les opérateurs logiques « si/alors » apparents (le cas échéant), et entre parenthèses les expressions a fortiori typiques (*hen, hine, lahen, af-ki, ve-af-ki, ve-ekh, halo*) qui m'ont personnellement aidé à trouver le cas, en plus des opérateurs eux-mêmes.

Tableau 5.1 Liste proposée des A-Fortiori bibliques.

Non.	**RÉFÉRENCE**	**OPÉRATEURS**	**PREMIERS INDICES**
	Livres de la Torah		
1	Genèse 4:24	**ki/ve**	(tradition)
2	Genèse 44:8	**poule/ve**	poule, ve-ekh
3	Exode 6:12	**poule/ve**	poule, ve-ekh
4	Nombres 12:14	**-/-**	halo
5	Deut. 31:27	**poule/af**	poule, ve-af-ki
	Livres historiques		
6	1 Samuel 14:29-30	**reu/af**	af-ki
7	1 Sam. 21:6	**ki/af**	ve-af-ki
8	1 Sam. 23:3	**hine/af**	hine, ve-af-ki
9	2 Samuel 4:10-11	**ki/af**	af-ki, halo
10	2 Samuel 12:18	**hine/ve**	hine, ve-ekh
11	2 Sam. 16:11	**hine/af**	hine, ve-af-ki
12	1 Rois 8:27	**hine/af**	hine, af-ki
13	2 Chroniques 6:18	**hine/af**	hine, af-ki
14	2 Rois 5:13	**ki/af**	ve-af-ki
15	2 Rois 10:4	**hine/ve**	hine, ve-ekh

	Autres livres		
16	Job 4:17-19	**poule/af**	poule, af
17	Job 15:15-16	**poule/af**	poule, af-ki
18	Job 25:5-6	**poule/af**	poule, af-ki
19	Ps. 78:20	**poule/gam,im**	poule
20	Ps. 94:9	**-/-**	halo
21	Ps. 94:9	**je suis/-**	halo
22	Ps. 94:10	**-/-**	halo
23	Proverbes 11:31	**poule/af**	poule, af-ki
24	Proverbes 15:11	**ki/af**	af-ki
25	Prov. 19:7	**ki/af**	af-ki
26	Proverbes 19:10	**ki/af**	af-ki
27	Proverbes 21:27	**ki/af**	af-ki
28	Jér. 12:5	**ki/ve**	ve-ekh
29	Jér. 12:5	**u/ve**	ve-ekh
30	Ézéchiel 15:5	**hine/af**	hine, af-ki
31	Dan. 2:9	**lahen/ve**	Lahen

On constate qu'il existe au moins 31 cas d'arguments a fortiori dans le Tanakh, dont 5 dans quatre livres de la Torah proprement dite, et 26 autres dans onze autres livres (en comptant Samuel et les Rois comme deux cas chacun). Certains de ces arguments sont répétitifs et ne devraient peut-être pas être considérés comme distincts. Par exemple, 1 Rois 8:27 et 2 Chroniques 6:18 constituent assurément un seul et même argument, rapporté dans deux livres différents. Les trois arguments de Job pourraient être considérés comme une seule et même idée, malgré de légères variations verbales ; de même pour les deux arguments de Jérémie. Les deux arguments du Psaume 94:9 ont la même prémisse principale et pourraient être considérés comme un argument composé. En revanche, le Psaume 78:20 pourrait être vu comme deux arguments ayant les mêmes prémisses mais des conclusions distinctes, plutôt que comme un seul argument avec une conclusion composée. Ainsi, le nombre total peut être aussi faible que 26, ou aussi élevé que 32, selon la méthode de comptage. En tout état de cause, le tableau ci-dessus peut être résumé comme suit :

Tableau 5.2 Fréquences des opérateurs A-Fortiori.

OPÉRATEURS	**(HÉBREU)**	**FRÉQUENCE**	**LIEUX**
ki/af	כי/אף	7	1S, 2S, 2K, Pr.
poule/af	הן/אף	5	Dt, Jb, Pr.
hine/af	הנה/אף	5	1S, 2S, 2K, 2C, Ez.
reu/af	ראו/אף	1	1S.
ki/ve	כי/ו	2	G, Jr.
u/ve	ו/ו	1	Jr.
poule/ve	הן/ו	2	G, Ex.
hine/ve	הנה/ו	2	2S, 2K.
lahen/ve	להן/ו	1	Dn.
poule/gam,im	הן/גם,אם	1	Ps.
je suis/-	.../אנ	1	Ps.
-/-	.../...	3	N, Ps.

Nous constatons que, d'une manière générale, les mots-clés et expressions clés, et plus significativement leurs combinaisons, semblent être répartis assez uniformément dans la Bible : le langage est globalement assez homogène. Certains livres, comme le Lévitique, Josué, Juges et d'autres, ne présentent, à ma connaissance, aucun argument a fortiori ; mais je ne vois aucune raison pour qu'il en soit ainsi, ni ce que l'on pourrait en déduire (peut-être que quelqu'un d'autre le découvrira un jour). Si l'on tient compte de la datation traditionnelle des locuteurs mentionnés dans chacun des arguments ci-dessus, on obtient les résultats suivants :

Tableau 5.3 Arguments A -Fortiori : Par qui, à quelle fréquence, quand.

CONFÉRENCIER	FRÉQUENCE	RENCONTRES TRADITIONNELLES
Lemech	1	Avant le déluge
Les frères de Joseph	1	Patriarcal
Moïse	5	Sinaïtique
Dieu (par l'intermédiaire de Moïse)	1	Sinaïtique
Éliphaz	2	Sinaïtique
Bildad	1	Sinaïtique
Jonathan	1	Royaume-Uni
David	3	Royaume-Uni
Les hommes de David	2	Royaume-Uni
Asaph	1	Royaume-Uni
Salomon	7	Royaume-Uni
Les serviteurs de Naaman	1	Royaume du Nord
Les dirigeants de Jezreel	1	Royaume du Nord
Dieu (par l'intermédiaire de Jérémie)	2	Fin du Premier Temple
Dieu (par l'intermédiaire d'Ézéchiel)	1	Fin du Premier Temple
Nabuchodonosor	1	Premier exil.

Le tableau ci-dessus montre que, hormis quatre des arguments attribués à Dieu, 21 (68 %) sont avancés par des Juifs et 6 (19 %) par des non-Juifs. Ainsi, à en juger par les seules sources bibliques, ce type de raisonnement semble être majoritairement juif, bien que non inconnu des non-Juifs. Mon propos n'est pas raciste ; je souhaite simplement susciter l'intérêt pour les études historiques de la logique. Il serait intéressant de savoir si des arguments a fortiori apparaissent, par exemple, dans des épigraphes ou des documents sumériens, babyloniens, égyptiens, cananéens, assyriens ou grecs ; et, le cas échéant, à quelle époque et avec quelle fréquence.

De plus, sur 31 cas, seuls 2 sont pré-sinaïtiques ; 9 (29 %) datent de l'époque de Moïse, soit environ du XIIIe siècle avant notre ère ; 14 (45 %) proviennent des monarchies de Saül, David et Salomon, approximativement du milieu du IXe/milieu du VIIIe siècle avant notre ère ; et les 6 restants (19 %) datent de la période allant de la division du royaume à l'exil babylonien, approximativement du milieu du VIIIe/milieu du IVe siècle avant notre ère.

Au cours de ces recherches, j'ai envisagé que le langage biblique employé pour les arguments a fortiori (et, à terme, pour d'autres types de raisonnement) puisse servir d'outil de datation, permettant de résoudre les divergences entre traditionalistes et critiques bibliques quant à l'âge et à l'attribution des différents livres de la Bible. Toutefois, au vu des résultats présentés, je ne vois personnellement aucune conclusion définitive possible à cet égard (même en considérant la datation proposée par l'école critique au lieu de la datation traditionnelle).

La seule conclusion générale que je puisse tirer est que l'argument a fortiori était un mode de raisonnement assez courant dès les débuts du récit biblique et jusqu'à sa fin, avec une fréquence maximale entre le IXe et le VIIIe siècle avant notre ère. Finalement, la conclusion pertinente est peut-être que l'hypothèse de certains critiques selon laquelle la plupart des premiers livres de la Bible auraient été composés, ou du moins compilés, bien plus tard que la tradition ne le prétend, c'est-à-dire à peu près en même temps que la plupart des livres plus récents, n'est pas, sinon invalidée, du moins *pas justifiée* par ces données. En effet, si cette hypothèse était vraie, on s'attendrait à un usage plus fréquent, voire plus fréquent, de l'argument a fortiori dans les livres plus récents que dans les plus anciens. Mais même cette conclusion reste à peine probabiliste et sujette à débat.

4. Synthèse des résultats.

Revenons-en maintenant à la discussion concernant le nombre d'arguments a fortiori dans la Bible. Je tiens d'abord à préciser que je doute fortement qu'Esther 9:12 puisse être considéré comme un véritable **argument** *qal vachomer* ; je le démontre en détail dans le chapitre suivant, déjà mentionné. J'ajouterai que, bien que *la Genèse Rabbah* prétende contenir la tradition incontestable et la vérité définitive en la matière, son erreur apparente de n'énumérer que 10 arguments *qal vachomer* dans la Bible, alors qu'il y en a manifestement au moins trois fois plus, nous permet d'évaluer ses affirmations avec beaucoup plus de rigueur et de douter que cette dixième affirmation puisse réellement être qualifiée de *qal vachomer* .

Je parle d'erreur « apparente » car on pourrait toujours avancer l'argument selon lequel les dix affirmations retenues par le Midrash possédaient, d'une manière cachée , une *particularité* que les autres n'avaient pas. De fait, un rabbin que je connaissais, Rabbi Alexandre Safran de Genève, informé par moi de la découverte d' arguments *qal vachomer* autres que les dix du Midrash, a précisément présenté cet argument.

Il convient de souligner qu'aucune *distinction formelle ou linguistique n'est possible* , c'est évident : toutes nos découvertes et intuitions le prouvent et c'est incontestable. Dès lors, comme toujours en pareille situation, les défenseurs de la foi doivent se rabattre sur des interprétations homilétiques ou mystiques et prétendre que ces dix affirmations possèdent une portée éthique, historique ou cabalistique particulière, absente des autres. Je laisse ce soin à qui de droit.

Une défense plus intrigante m'a été suggérée par un ami, Sammy Soussan, étudiant dans un *kollel* (groupe d'étude talmudique) à Aix-les-Bains. Il m'a demandé de vérifier si les dix arguments *qal vachomer du Midrash* ne seraient pas simplement *des exemples* de dix *types formels distincts* , dont la typologie, et aucune autre, se répéterait dans la vingtaine d'autres cas que j'ai trouvés. Ma première réaction a été que cette hypothèse était peu probable, car mes études formelles ont révélé que le nombre de formes distinctes est (selon la méthode de comptage) de deux, quatre ou huit, mais pas dix (ni cinq).

Comme nous l'avons vu précédemment, un a-fortiori peut être positif ou négatif, sujet ou prédicat (s'il est catégorique), antécédent ou conséquent (s'il est conditionnel). Concernant les dix (ou onze) a-fortiori midrashiques, ils présentent les formes logiques suivantes (la plus naturelle, bien qu'ils puissent être reformulés autrement) : 2 sont sujets positifs, 3 sont sujets négatifs, 2 sont prédicatifs positifs et 2, 3 ou 4 sont antécédentaires positifs ; plus précisément :

Genèse 4:24 est un sujet négatif ;
Genèse 44:8 est un prédicat positif ;
Exode 6:12 est un sujet négatif ;
Nombres 12:14 est subjectif positif;
Deut. 31:27 est un prédicat positif ;
1 Sam. 23:3 est un antécédent positif;
Jér. 12:5 a deux antécédents positifs ;
Ézéchiel 15:5 est un sujet négatif ;
Prov. 11:31 est subjectif positif;
Esth. 9:12 est un antécédent positif (si tant est qu'il y en ait un a-fortiori).

Il est intéressant de noter que Genèse 4:24 et Ézéchiel 15:5 sont tous deux de forme négative subjective, car si (a) on n'adopte qu'une seule des deux listes midrashiques d' arguments *qal vachomer* , et non une fusion des deux (bien que les deux soient considérées comme également valides), et (b) si l'hypothèse de Soussan s'avère correcte, alors ces deux arguments a fortiori devraient être de même forme, ce qui est le cas. Néanmoins, cette hypothèse est incorrecte, car sa principale prédiction, à savoir que la liste midrashique des dix arguments comprend dix (ou cinq) formes distinctes, ne peut être confirmée.

Aucun de ces cas, pris au sens strict, ne présente une forme de prédicat négatif, d'antécédent négatif, ni de conséquence ; par conséquent, si l'on peut tout au plus dire que le Midrash suggère les formalités de l'a-fortiori, il ne les représente pas toutes. De plus, on peut démontrer, cas par cas, que tous les a-fortiori bibliques, reconnus comme tels dans la présente étude, s'intègrent parfaitement à notre classification ; autrement dit, en ce qui concerne les données disponibles, cette classification est exhaustive. Ce raisonnement semble réfuter la défense proposée : nous pouvons affirmer avec certitude que le Midrash n'est pas une taxonomie.

On pourrait aussi envisager que la liste midrashique des dix arguments *qal vachomer révèle dix types de phraséologie* . Cette question linguistique comporte divers aspects : on peut s’intéresser tour à tour aux opérateurs individuels, à leurs combinaisons, aux mots-clés/expressions clés ou à leurs combinaisons. On peut également se demander si la liste

midrashique se limite précisément à dix expressions de ce type, et si ce nombre est exhaustif au regard des nouvelles découvertes.

Premièrement, il faut admettre que la liste midrashique ne couvre pas *tous* les opérateurs individuels ni leurs combinaisons présents dans le « a fortiori » biblique. Concernant les opérateurs de condition, elle inclut *hen, hine, ki, u,* mais ignore *reu, im, lahen* ; concernant les opérateurs de liaison, elle inclut *ve, af, meh* , et ignore *gam, im* . Ces omissions sont discutables : les phrases concernées pourraient être construites ou comprises sans interpréter ces mots comme des opérateurs ; mais en tout cas, le nombre total n'est pas de dix (il est de sept dans la liste midrashique et de onze dans la mienne).

En ce qui concerne les combinaisons d'opérateurs, bien que la liste mentionne *ki/ve, u/ve, hen/ve, hen/af, hine/af, -/meh, -/-* , elle omet la combinaison la plus fréquente *ki/af* , ainsi que *hine/ve, lahen/ve, reu/af, hen/gam,im, im/-* ; et dans tous les cas, encore une fois, le nombre total n'est pas de dix (mais 6-7 dans le Midrash, et 12-13 à mon avis).

Quant au nombre de mots-clés/expressions clés présentés par le Midrash, il est également de neuf : *hen, hine, ki, u/ve, ve-ekh, halo, ve-af-ki, af-ki* et *meh* , quelle que soit la manière dont on organise la liste. À moins, bien sûr, de considérer le *u* signalant l'antécédent de la seconde partie de Jér. 12:5 et le *ve* qui signale le conséquent de Gen. 4:24 comme deux termes distincts, ce qu'ils sont par leur signification (*u* = si, *ve* = alors), bien que leur orthographe diffère (vav). Dans ce cas, et en conservant Esth. 9:12, on obtient le nombre souhaité de dix mots-clés/expressions clés distincts dans le Midrash. Cependant, le Midrash n'est pas exhaustif à cet égard ; en effet, dans une perspective plus large, il manque quatre ou cinq expressions, à savoir : *reu, im* (comme « si » ou comme « alors ») *, gam et lahen* .

En ce qui concerne les combinaisons de mots/expressions clés, étant donné que deux des cas répertoriés par le Midrash utilisent la même langue (*hen/ve-ekh* dans Gen. 44:8 et Exod. 6:12), il n'y a que neuf combinaisons, même si, comme Rachi, nous incluons Gen. 4:24 (*ki/ve*). Dans la liste, on ne peut pas inclure Ézéchiel 15:5 (puisque son *hine/af-ki* est alors exclu). Cependant, si l'on considère Jérémie 12:5 comme un seul *qal vachomer* au lieu de deux, mais un seul qui révèle deux phraséologies, et si l'on inclut Genèse 4:24 dans la liste sans exclure Ézéchiel 15:5, et bien sûr (contrairement à ma recommandation) sans omettre Esther 9:12, on obtient le nombre souhaité de dix combinaisons distinctes d'expressions clés. Mais là encore, ce nombre n'est pas exhaustif, car il ignore des combinaisons comme *reu/af-ki, ki/ve-af-ki,* etc.

En résumé : il faut reconnaître au Midrash le mérite de révéler des expressions cruciales comme *ve-ekh, halo, ve-af-ki* , etc., qui signalent des arguments *de type qal vachomer* (bien que ce ne soit pas systématique). Il comprend dix (ou onze) exemples bibliques (j'estime plutôt neuf ou dix) de *qal vachomer* ; or, ces exemples illustrent dix expressions clés et dix combinaisons de celles-ci. *Cependant,* la liste des dix cas dressée par le Midrash est assurément *incomplète* , que ce soit d'un point de vue statistique, logique ou linguistique.

Nous n'avons donc trouvé aucune justification scientifique à la liste midrashique de *seulement dix* Les arguments *de qal vachomer* . Il faut considérer, à cet égard, qu'il s'agit au mieux d'un ensemble d'exemples partiel et aléatoire. Si l'auteur de la liste visait l'exhaustivité ou la systématicité quant au nombre d'exemples, aux formalités logiques ou aux formes linguistiques, il a échoué : sa recherche était bâclée. La seule issue possible à ces conclusions est, suivant l'hypothèse de Safran, de supposer que l'auteur avait des motivations homilétiques ou mystiques dans sa sélection.

5. Talmudique/Rabbinique A-Fortiori.

Un dernier mot concernant l'argumentation a fortiori dans la littérature talmudique et rabbinique post-talmudique. Le *langage* employé dans cette littérature pour le raisonnement a fortiori est varié et, selon *le Dictionnaire pratique du Talmud,* on distingue quatre types principaux (énumérés ci-dessous). Voir également *la Terminologie talmudique* [81]et d'autres ouvrages similaires sur le sujet.

a. Diverses expressions avec le mot *din* (signifiant jugement logique, généralement a-fortiori), à savoir : ***eino din she, din, dina*** (Aram.) ***, bedin, vedin hu, vehadin notein, vehalo din hu*** .

b.Variantes de *kol sheken* (signifiant « d'autant plus »), à savoir : ***kol sheken, kol deken*** (aram.) ***, lo kol sheken.***

c. L'expression ***« al achat kamah vekamah »*** (signifiant « si dans ce cas… combien plus dans l'autre »). Cette expression serait plus fréquemment employée dans le contexte hagadique que dans le contexte halakhique.

d.Et l'expression définissante ***qal vachomer*** (signifiant « indulgence et rigueur » ; notez que *qal* aurait dû être plus précisément *qol* , étant un nom comme *chomer*).

Concernant la *fréquence d'utilisation* de cette terminologie, faute de concordance de la littérature post-biblique, je ne peux la déterminer avec précision. Si l'on se réfère à l'index de l'édition Soncino (1952) du Talmud de Babylone, on trouve les entrées énumérées ci-dessous, qui suggèrent au moins 137 arguments du type qui nous intéresse. J'utilise le terme « suggèrent » car les références renvoient à des numéros de page, lesquels peuvent contenir plusieurs arguments du même type ; de plus, ne les ayant pas consultés, je ne peux garantir leur validité. D'après ma connaissance limitée du Talmud, je soupçonne que cette liste est incomplète (d'autant plus si l'on inclut les commentaires).

A fortiori	52	
A minori ad majus	31	
Déduction, preuves par		2
Inférence du mineur au majeur	8	
Kal wa-homer		34
Majeur, inférence de mineur à	8	
Inférence mineure, de majeure à	2	

81 Pages 69-70.

En comparant la littérature biblique et talmudique/rabbinique, certaines tendances se dégagent concernant l'argument a fortiori. Premièrement, en termes de *quantité* : le Tanakh recense au moins une trentaine de cas (ce qui n'exclut évidemment pas la présence de nombreux autres cas non consignés) ; dans le Talmud, j'estime à plusieurs centaines le nombre de cas, et si l'on se réfère à la littérature postérieure (par exemple, Rachi, qui semble affectionner particulièrement cette formulation), elle y apparaît également très courante.

Deuxièmement, en ce qui concerne *la qualité* : la complexité et la certitude de l'emploi du a fortiori augmentent progressivement ; on utilise des arguments conditionnels plus complexes et on laisse davantage d'éléments de l'argumentation implicites. Cela est lié au *niveau de fondement théorique et à la sophistication linguistique* : le langage a fortiori de l'époque biblique est familier et général (on utilise une terminologie « si/alors » indifférenciée, et des expressions typiques comme *« ve-af-ki »* apparaissent dans des contextes autres que a fortiori) ; à l'époque talmudique et par la suite, on trouve un usage courant d'expressions comme *« qal vachomer »* ou *« kol sheken »,* qui témoignent d'une réflexion théorique (à l'instar des travaux d'Hillel, Shammai, Rabbi Akiba ou Rabbi Ishmael) et constituent un lexique beaucoup plus spécialisé.

Je tiens à souligner que l' *absence* de telles expressions techniques dans toute la Bible tend à contredire la thèse anachronique selon laquelle *le pilpoul talmudique* (argumentation plus ou moins logique à des fins d'interprétation) existait déjà sous une forme très élaborée à l'époque biblique. Si, par exemple, le roi David avait déjà bénéficié d'un contexte intellectuel similaire et avait étudié quotidiennement de la même manière (comme certains commentateurs l'ont affirmé par la suite), n'aurait-il pas eu tendance à employer un vocabulaire tout aussi explicite, même dans son langage courant (comme c'est le cas des rabbins, des érudits et des étudiants encore aujourd'hui) ?

Autrement dit, l'affirmation selon laquelle le don de la Torah au Sinaï comprenait un équivalent oral déjà constitué du Talmud et des écrits postérieurs, avec tous les principes herméneutiques accessoires plus ou moins clairement sous-entendus, ne semble pas confirmée par les observations précédentes. *L'absence de preuves ne constitue certes pas une preuve du contraire, mais elle affaiblit quelque peu la thèse.* L'hypothèse alternative, selon laquelle la conscience, ou du moins la verbalisation de la logique, a connu un *développement historique* après le Sinaï, paraît, à la lumière de ce qui précède, plus plausible.

En revanche, les observations précédentes tendent à confirmer la tradition selon laquelle tous les livres du canon biblique sont relativement anciens. L'affirmation de certains critiques selon laquelle, par exemple, le livre de Daniel serait une œuvre littéraire beaucoup plus tardive semble contredite par son langage logique (*lahen/ve*), typiquement biblique. Bien sûr, même cela peut être falsifié ; mais cela supposerait une certaine connaissance de l'idiome logique de la Bible, que même l'auteur du *Genèse Rabbah,* quelques siècles plus tard, ne semblait pas maîtriser pleinement, comme nous l'avons vu.

En définitive, il est difficile de déterminer précisément à quel moment, entre l'époque biblique et l'époque de la Mishna, s'est produit le changement de langage logique. L'hypothèse la plus probable est qu'il a eu lieu là où les écrits existants le situent : c'est-à-dire de manière plus ou moins abrupte, à la manière d'une révolution culturelle, durant le ou les deux siècles fondateurs de la Mishna (approximativement du Ier siècle avant notre ère au Ier siècle de notre ère), et s'est poursuivi tout au long des siècles d'élaboration de la Guemara.

Car, comme en témoignent sa forme et son contenu, la réflexion intellectuelle sur la logique, à l'origine de cette évolution linguistique et qui s'y manifeste, ne s'est pas produite ex

nihilo, sous forme de pure théorie philosophique, mais en réponse *ad hoc* aux problèmes spécifiques rencontrés par les rabbins talmudiques lors de l'élaboration de leurs pensées et débats juridiques. Cette réflexion verbale sur la logique, à l'instar de son contexte juridique, a dû être consignée par écrit, dans une certaine mesure, à peu près au même moment que son élaboration, pour la simple raison que l'esprit humain, même le plus performant, ne peut traiter qu'une quantité limitée d'informations par lui-même ; au-delà, il a besoin de supports matériels.

De même que le calcul arithmétique ne peut se développer beaucoup sans crayon et papier, puis sans outils algébriques (et plus tard encore, sans ordinateurs) ; et que des entreprises comme l'architecture sont limitées sans dessin géométrique, puis sans équipement théorique (et plus tard encore, sans technologies plus sophistiquées) ; de même, sans l'utilisation de l' *écrit* pour solidifier les étapes passées de la pensée et du débat, et finalement sans une réflexion abstraite sur la méthodologie logique qui les sous-tend, la cogitation ne peut se développer de manière crédible au-delà d'un certain niveau intellectuel.

6. LA LANGUE DE *L'A-FORTIORI BIBLIQUE* .

Dans cet essai, mon objectif est d'analyser le langage effectivement employé dans les déclarations bibliques a fortiori. Une étude empirique, sans idées préconçues.

Un a-fortiori biblique Comme nous l'avons vu, un argument se compose généralement de deux phrases plus ou moins explicites : la prémisse mineure et la conclusion. La prémisse majeure est toujours plus ou moins tacite. Ces prémisses et la conclusion peuvent être, l'une ou les deux, catégoriques ou conditionnelles, et peuvent être exprimées pleinement ou être en partie seulement sous-entendues.

La prémisse et la conclusion sont généralement, mais pas toujours, introduites par les mots « si » et « alors », respectivement. Cependant, il arrive que ces mots-clés ne concernent pas l'argument dans son *ensemble* , mais appartiennent plutôt *à* des propositions subordonnées. Notre tâche consiste donc ici à distinguer et à éviter toute confusion entre les opérateurs « si » et « alors » (le cas échéant) qui encadrent l'antécédent (la prémisse) et le conséquent (la conclusion) de l'argument, et les opérateurs (le cas échéant) qui interviennent au sein de ces phrases. [82]

1. Livres de la Torah.

Genèse 4:24. Lemekh ben Methushael :

« Si (***ki***) : Caïn sera vengé sept fois,
puis (***ve***): Lemekh [sera vengé] soixante-dix fois sept fois.

> Lecture de Rachi : Si le châtiment de Caïn, qui a tué volontairement, a été retardé de sept générations, le châtiment [de mon Lemekh]sera certainement différé de plusieurs fois sept, puisque j'ai tué involontairement.

---

[82] J'ai consulté diverses traductions de référence : pour le Pentateuque, Samuel et les Rois, principalement les *Livres Soncino de la Bible, plus classiques* ; pour les Psaumes, *le Metsudah Tehillim* ; et pour le reste, *la Bible de Jérusalem* . Dans certains cas, j'ai dû apporter de légères modifications au choix ou à l'ordre des mots, selon les besoins de notre analyse. Je m'efforce d'expliquer les positions que j'ai adoptées ; toutefois, lorsque des situations sont similaires, j'évite les répétitions. (Les personnes à l'esprit mystique trouveront peut-être intéressant de noter, au passage, le contenu des passages bibliques que cette recherche a permis de rassembler ; leur message collectif, en quelque sorte.)

Les opérateurs conditionnels de cet argument sont ***ki/ve*** . Je dois dire que sans le commentaire de Rachi, ce verset me semblerait assez obscur. Cela témoigne peut-être de son ancienneté. Quoi qu'il en soit, on peut accepter l'interprétation de Rachi comme un argument a fortiori. Le contexte narratif qu'il invoque de la tradition est que Lemekh tua Caïn accidentellement lors d'une chasse au cerf.

Il convient de noter que cet argument a fortiori n'est pas parfaitement construit ; bien que le passage de l'intentionnel à l'involontaire (la prémisse majeure tacite) soit effectivement a fortiori, la transition de sept (dans la prémisse mineure) à soixante-dix-sept (dans la conclusion) ne respecte pas la règle du « *dayo* » : elle implique une extrapolation, qui peut se justifier par induction, mais qui est faible du point de vue déductif. Cependant, bien qu'il s'agisse d'un passage biblique, il ne possède aucune autorité halakhique susceptible de soutenir un raisonnement non *dayo* , car il s'agit d'une déclaration privée de Lemekh, et non d'une affirmation d'origine divine ou prophétique.

Genèse 44:8. Les frères de Joseph :

> «Voici (***hen***) : l'argent que nous avons trouvé à l'ouverture de nos sacs, nous te l'avons rapporté du pays de Canaan;
> alors (***ve***): comment (*ekh*) volerions-nous dans la maison de ton seigneur de l'argent ou de l'or ?

Ici, les opérateurs « si/alors » sont ***« hen » et « ve »*** . *« Hen »* (voici) signale la présentation d'une preuve, tandis que *« ve »* (et) présente l'inférence à en tirer. L'expression *« ekh »* (comment) fait partie de la conclusion et sert, de manière rhétorique, à nier la capacité des frères à voler ; elle signifie littéralement : compte tenu des preuves, « comment pourrait-on logiquement soutenir » une telle affirmation (que les frères voleraient) ? Ainsi, *« ekh »* signifie *la nécessité* de nier une affirmation : elle a *une fonction modale* ; et l'on peut donc la considérer comme qualifiant la relation globale entre la ou les prémisses et la conclusion, plutôt que comme un simple qualificatif interne à la conclusion.

Exode 6:12. Moïse :

> «Voici (***hen***) : les enfants d'Israël ne m'ont pas écouté;
> alors (***ve***) : comment (*ekh*) Pharaon m'entendra-t-il ?

Même langage que dans le cas précédent.

Nombres 12:14. Dieu :

> *supposer* que :] si son père lui avait craché au visage, ne devrait-elle pas se cacher de *honte* pendant sept jours ? »

> [De même, puisque Dieu est en colère contre elle,] qu'elle soit enfermée hors du camp pendant sept jours. »

Dans ce cas, l'argument dans son ensemble, bien que clairement a fortiori dans son intention, est exprimé *sans opérateurs « si/alors » explicites* (ce qui n'est pas problématique, mais une convention courante dans toutes les langues). La prémisse énoncée est une proposition conditionnelle, avec *« ve »* comme opérateur « si », mais sans opérateur « alors » explicite ; l'expression *« halo »* a une fonction rhétorique dans le conséquent. La conclusion (comme nous l'avons vu dans notre analyse technique précédente), bien qu'énoncée comme une proposition catégorique, doit être lue comme une proposition conditionnelle dépourvue d'opérateurs explicites ; son antécédent implicite étant le fait de la désapprobation divine, tandis que son conséquent est similaire à celui de la prémisse.

Concernant le *terme « halo »* (n'est-ce pas cela ?), il exprime chez le locuteur et provoque chez l'auditeur une certaine disposition d'esprit, qui n'est ni spécifiquement hébraïque ni orientale, mais se retrouve également dans la logique formelle occidentale. Son rôle est de nous rappeler la formalité suivante : « si X, alors Y » signifie que X *ne peut* exister sans Y, et non simplement que X et Y se sont produits simultanément. Ainsi, *« halo »* , comme *« ekh »* , est une modalité, bien que de polarité opposée ; tandis que *« ekh »* signifie « devoir nier » (= ne peut affirmer), *« halo »* signifie « ne peut qu'affirmer » (= doit affirmer) ; et, en dernière analyse, une telle modalité peut tout aussi bien être considérée comme concernant la relation antécédent-conséquent dans son ensemble, plutôt que la seule partie conséquente.

Deutéronome 31:27, Moïse :

> «Voici (***hen***) : alors que (*be*) je suis encore vivant avec vous aujourd'hui, vous avez été rebelles contre le Seigneur;
>
> « Combien plus encore (***af***) : dans le temps (*ki*) après ma mort, alors (*ve*) [c'est-à-dire serez-vous rebelles] ? »

Ici, je suggère que le « si/alors » de l'argument a fortiori soit en réalité ***« hen/af »*** . La prémisse est une proposition conditionnelle dont l'opérateur « si » est *« être »*, sans opérateur « alors » explicite. La conclusion est également une proposition conditionnelle, dont l'opérateur « si » est *« ki » , et l'opérateur « alors » est « ve »* (signifiant « donc » ou « pareil »), impliquant tacitement « vous serez rebelles ». L'expression effectivement utilisée dans le texte est *« ve af ki »* , mais les éléments de cette expression jouent des rôles distincts dans l'énoncé, ce qui explique pourquoi je les ai légèrement réorganisés.

2. Livres historiques.

1 Samuel 14:29-30, Jonathan :

> «Voyez (***reu***) : parce que (*ki*) j'ai goûté un peu de ce miel, comme (*ki*) mes yeux se sont illuminés.»
>
> Combien plus (***af***) : si (*ki*) par hasard le peuple avait mangé librement aujourd'hui du butin de ses ennemis qu'il avait trouvé, alors (*ki*) n'y aurait-il pas eu un massacre beaucoup plus grand parmi les Philistins ?

Ici, le *qal vachomer* est une proposition conditionnelle plus large, signalée par ***reu/af*** , contenant deux propositions conditionnelles plus petites, signalées par *ki/ki* , qui sont respectivement la prémisse mineure et la conclusion de l'argument. (Notez l'inversion de l'antécédent et du conséquent dans la prémisse par souci de clarté logique. L'ordre initial, inversé, sert uniquement un but rhétorique : du phénomène à son explication, de l'effet à la cause – il s'agit d'une présentation didactique.) Principe de Dayo ignoré.

1 Samuel 21:6. David :

> « En vérité (***ki***): quand (*be*) je suis sorti, bien que (*ve*) ce ne fût qu'un voyage ordinaire, pourtant (*im*) les femmes nous ont été tenues à l'écart pendant ces trois jours, et (*ve*) les vases des jeunes hommes étaient saints ;
>
> combien plus (***af***) : quand (*ki*) aujourd'hui il y aura du pain saint dans les vases, alors (*ve*) [c'est-à-dire avons-nous évité les femmes et gardé saints les vases des jeunes hommes].

Dans ce cas, le *vachomère qal* proprement dit est formé avec les opérateurs ***ki/af*** . Il comporte une proposition conditionnelle, avec un antécédent composé et un conséquent composé, comme prémisse (ici réorganisés pour plus de clarté) ; et une autre, avec un antécédent simple et un conséquent composé tacite mais suffisamment évident, comme conclusion. Les opérateurs (*be/im*) et les conjonctions (*ve*) dans la prémisse, et celles dans la conclusion (*ki/ve*), ne doivent pas être comptées parmi les opérateurs de l'argument en tant que tels.

1 Samuel 23:3. Les hommes de David :

> «Voici (***hine***): ici, en (*be*) Juda [=notre propre territoire], nous avons peur;
>
> combien plus (***af***): si (*ki*) nous allons à Keilah [=territoire ennemi], alors (*ve*) [c'est-à-dire aurons-nous peur] »

Ici, les opérateurs du a-fortiori sont ***hine/af*** . La prémisse est conditionnelle, son antécédent étant marqué par *be* , mais son conséquent n'en porte aucun (comme c'est souvent le cas dans toutes les langues). La conclusion est annoncée par la phrase *ve af ki* : le *af* de cette phrase appartient, comme nous l'avons dit, à la construction *qal vachomer , tandis que le ve* de *ve af ki* sert à impliquer le conséquent de la conclusion, l'assimilant au conséquent de la prémisse (et c'est pourquoi il est laissé tacite dans le texte, pour éviter les répétitions), et le *ki* de *ve af ki* se réfère à l'antécédent de la conclusion.

2 Samuel 4:10-11. David :

> « Si (***ki***) : [quand] quelqu'un me disait : « Voici, Saül est mort » et (*ve*) il était à ses propres yeux comme s'il avait apporté une bonne nouvelle, alors (*ve*) je le saisissais et (*ve*) je le tuais à Ziklag en guise de récompense.
>
> À plus forte raison (***af***) : lorsque (*ki*) des hommes méchants ont tué un homme juste dans sa maison, sur son lit, alors (*ve*) maintenant ne (*halo*) redemanderai-je pas son sang de ta main et (*ve*) ne te retirerai-je pas de la terre ?

Dans ce cas, les opérateurs « si/alors » de l'argument sont ***ki/af*** . La prémisse mineure est une proposition conditionnelle, dont les deux thèses sont composées, sans opérateur « si » explicite (à moins que le *ki initial* n'ait une double fonction, pour éviter la répétition de ***« ki** ki »*) et avec *« ve »* comme opérateur « alors ». La conclusion est également une proposition conditionnelle, avec un conséquent composé, dont les opérateurs sont *ki/ve* . Les occurrences supplémentaires de *« ve »* servent à signaler des antécédents ou des conséquences composés. Le principe de Dayo est respecté.

2 Samuel 12:18. Les serviteurs de David :

> «Voici (***hine***): alors que (*be*) l'enfant était encore en vie, [la douleur de David était si grande que] nous lui avons parlé, et (*ve*) il n'a pas écouté notre voix;
>
> alors (***ve***): comment (*ekh*) allons-nous lui dire que l'enfant est mort, de sorte que (*ve*) il se fasse du mal ?

Dans ce cas, les opérateurs du *qal vachomer* dans son ensemble sont ***hine/ve*** , et ceux-ci encadrent deux propositions conditionnelles. L'une, la prémisse, a *be* comme opérateur si, mais aucun opérateur alors visible (et en effet, une partie de son conséquent composé est également tacite) ; l'autre, la conclusion, n'a pas d'opérateur si visible, bien qu'elle ait ve *comme* opérateur alors (*ekh* sert un but rhétorique interne dans la conclusion : sans *ekh,* la conclusion serait simplement hypothétique « si nous le lui disons, il se fera du mal », *ekh* signale une poursuite du raisonnement par apodose « nous ne voulons pas qu'il se fasse du mal, donc nous ne pouvons pas le lui dire »).

de noter que l'argument a fortiori tout entier est lui-même inclus dans un antécédent/conséquent plus large (non représenté ci-dessus), exprimé par *ki* (parce qu'ils pensaient ainsi) et *ve* (donc ils craignaient de le lui dire). Toutes ces propositions imbriquées peuvent prêter à confusion ; c'est pourquoi il est important d'analyser attentivement leur hiérarchie logique si l'on veut bien comprendre la nature de l'argument a fortiori *en tant que tel* . Le principe de Dayo est ignoré.

2 Samuel 16:11. David :

> «Voici (***hine***) : mon fils, qui est sorti de mon corps, cherche ma vie [pourtant, je ne réagis pas] ;

combien plus (***af***) : dans le cas (*ki*) de ce Benjaminite maintenant [qui est moins proche], et qu'il me maudit, alors (*ve*) devrais-je le laisser tranquille ; car le Seigneur le lui a ordonné.

Ici, l'argument est signalé par ***hine/af*** . La prémisse est une proposition conditionnelle sans opérateur explicite, et dont le conséquent tacite est impliqué par la conclusion. La conclusion interprète le *ki* de l'expression *ve af ki* comme opérateur « si » et, pourrait-on dire, son *ve* comme opérateur « alors ». Plus précisément, la conclusion, ayant un conséquent explicite, peut se passer de la conjonction *ve* , qui sert plutôt à impliquer le conséquent tacite de la prémisse.

Quant à l'expression « car l'Éternel le lui a ordonné », sa fonction est de renforcer le lien entre l'antécédent et le conséquent dans la prémisse et la conclusion ; car aucun de ces liens n'est automatique, mais ils découlent d'un choix volontaire de David. On pourrait objecter que la latitude accordée au fils d'un roi ne s'applique pas à un simple sujet comme Shimeï (le Benjaminite en question) ; dans ce cas, l'argument de David semble faible : au pire, il dissimule passivité ou fatalisme, au mieux, il témoigne de miséricorde dans l'épreuve. C'est pourquoi David doit s'expliquer, clarifier sa motivation et souligner son attitude générale d'acceptation de la volonté divine. Une fois les liens de causalité ainsi établis, le *qal vachomer* peut se dérouler avec plus de crédibilité.

1 Rois 8:27 et 2 Chroniques 6:18. Salomon :

«Voici (***hine***), le ciel et le ciel des cieux ne peuvent te contenir;

combien moins (***af***) : dans le cas (*ki*) de cette maison que j'ai construite, (*ki*) Dieu habitera-t-il vraiment sur la terre, c'est-à-dire [sera-t-il contenu dans cette maison]?

Ici, le a-fortiori est exprimé par ***hine/af*** . La prémisse est catégorique, ne nécessitant aucun opérateur ; et la conclusion utilise l'opérateur *ki* à la fois pour son antécédent et son conséquent, le premier dérivant de l'expression *af ki* , et le second étant énoncé dans le texte original avant même la prémisse, avec le conséquent de la conclusion (qui est ici déplacé à juste titre en dernière position).

2 Rois 5:13. Les serviteurs de Naaman :

« Accordant (***ki***) : si le prophète t'avait ordonné de faire quelque chose de grand, ne l'aurais-tu pas (*halo*) fait ? »

« Combien plutôt (***af***) : il te dit [simplement] : lave-toi et sois pur ? alors (*ve*) [tu dois le faire] »

Dans cet argument, ***ki*** et ***af*** pourraient être extraits de la phrase clé *ve af ki* comme les opérateurs « si » et « alors » de l'argument a fortiori dans son ensemble. La prémisse est une proposition conditionnelle, dépourvue d'opérateurs explicites (bien qu'elle contienne l'expression rhétorique *halo*). La conclusion se compose d'un antécédent explicite avec un opérateur « si » implicite, et d'un conséquent implicite impliqué par le *ve explicite* dans la phrase clé. (Cette

interprétation est sujette à débat : on pourrait tout aussi bien considérer *ki* comme l'opérateur « si » de la conclusion, ou de la prémisse ; ou encore lui attribuer un triple rôle. Voir également Prov. 15:11 ci-dessous.)

2 Rois 10:4. Les chefs de Jizreel en Samarie :

> «Voici (***hine***) : les deux rois [Joram et Achazia, qui étaient des hommes puissants], ne se tinrent pas devant lui [Jéhu] ;
> alors (***ve***): [nous, qui sommes relativement faibles,] comment (*ekh*) allons-nous nous tenir [devant lui] ?

Dans ce cas, le a fortiori est signalé par ***hine/ve*** . La prémisse et la conclusion ne comportent pas d'opérateurs explicites car, bien qu'explicitement catégoriques, elles sont implicitement de forme conditionnelle. Le principe de Dayo est respecté.

3. Autres livres.

Job 4:18-19. Eliphaz le Thémanite :

> «Voici (***hen***) : Il ne fait pas confiance à ses serviteurs, et (*u*) à ses anges il reproche la folie;
> combien plus (***af***) : ceux qui habitent des maisons d'argile, dont le fondement est dans la poussière [se méfie-t-il et les accuse-t-il de folie] ?

Job 15:15-16. Éliphaz le Témanite :

> «Voici (***hen***) : Il ne fait pas confiance à ses saints; et (*ve*) les cieux ne sont pas purs à ses yeux.
> Combien moins (***af***) : celui qui (*ki*) est abominable et impur, l'homme qui boit l'iniquité comme de l'eau [lui fait-il confiance ou le considère-t-il pur] !

Job 25:5-6. Bildad le Shuhite :

> «Voici (***hen***) : même la lune n'a point d'éclat, et (*ve*) les étoiles ne sont point pures à ses yeux ;
> combien moins (***af***) : l'homme, qui (*ki*) est un ver [est brillant et pur à Ses yeux] ?

Dans le livre de Job, on trouve trois arguments a fortiori de formulation et de signification très similaires, à savoir que l'homme ne peut juger Dieu, étant infiniment inférieur à Lui

moralement. Dans chaque cas, les opérateurs de l'argument sont ***hen/af*** . Les deux derniers cas impliquent l'expression *af ki* ; tandis que le premier cas contient *af* sans *ki* , ce qui prouve incidemment que le mot *af* peut être utilisé indépendamment de *ki* .

Psaume 78:20. Asaph :

> «Voici (***hen***) :Il frappa un rocher, puis (*ve*) les eaux coulèrent et (*u*) des torrents jaillirent.»
>
> Dans ce cas (***gam***) : du pain qu'Il peut donner ; y a-t-il le moindre doute que (***im***) : Il préparera de la viande pour Son peuple ?

L'opérateur « si » de l'argument est ***« hen »*** , et ***« gam »*** et ***« im »*** semblent être ses opérateurs « alors ». La prémisse est une proposition conditionnelle, sans opérateur « si », mais avec *« ve »* comme opérateur « alors » vers un conséquent composé. La conclusion est double, composée de catégoriques. La prémisse majeure implicite doit être, pour les besoins de l'argumentation a fortiori, qu'il est tout aussi difficile (ou plus difficile) de faire jaillir de l'eau d'un rocher que de fournir du pain et de la viande. Incidemment, « Asaph » fait probablement référence au Lévite servant au Temple sous le règne de David, mentionné dans 1 Chroniques 16:7.

Psaume 94:9-10. Moïse :

> « Celui qui a implanté l'oreille, n'entend-Il pas *?* »
>
> « S'il ***a*** formé l'œil, ne voit-il pas *?* »
>
> « Celui qui châtie les nations, ne réprimande- t [- *il pas* l'individu]? »

Nous avons ici trois arguments *qal vachomer distincts* , avec la même intention (dans chaque cas, la conclusion est plus facile à réaliser que la prémisse [83]). L'un d'eux utilise ***« im »*** comme opérateur « si », mais deux n'en utilisent pas ; et aucun n'utilise d'opérateur « alors », bien que tous trois emploient l'expression rhétorique *« halo »* .

Proverbes 11:31. Salomon :

> «Voici (***hen***) : le juste sera récompensé sur la terre :
>
> combien plus (***af***) : les méchants et les pécheurs, ainsi (*ki*) [c'est-à-dire seront rétribués sur terre].

---

83 Cependant, la véracité des deux premières propositions est sujette à caution. Cela devient évident si l'on applique un raisonnement similaire aux êtres humains et que l'on se demande : « Celui qui conçoit un avion ne peut-il pas voler ? »

Cette affirmation est a fortiori uniquement si le terme « récompense » est interprété négativement, comme dans : « si le juste (qui a peu de péchés) est *puni* ici-bas, à plus forte raison le méchant et le pécheur (qui ont beaucoup de péchés) le seront- *ils* » (il s'agit d'une construction positive du sujet « mineur à majeur », valide). Si le terme « récompense » était interprété positivement, l'affirmation ne constituerait pas une a fortiori valide (étant une construction positive du sujet « majeur à mineur ») ; elle devrait alors être lue comme une simple conjonction : « le juste (qui a beaucoup de mérite) sera *récompensé* ici-bas, et même le méchant et le pécheur (qui ont peu de mérite) le seront également . »

À en juger par son usage ailleurs, la langue (***hen/af***) privilégie la première interprétation, à savoir celle de l'énoncé comme un a fortiori. Le mot *ki* sert ici à signaler le prédicat implicite de la conclusion (ajouté entre parenthèses), l'assimilant à celui de la prémisse.

Ceux qui sont enclins à la théodicée (comme Jérémie : « Pourquoi la voie des méchants prospère-t-elle ? », etc.) seraient susceptibles de douter de la véracité empirique de cette affirmation, quelle que soit son interprétation. On peut cependant rétorquer que seul Dieu connaît véritablement les motivations les plus profondes des hommes (comme le confirme d'ailleurs l'argument suivant) et la valeur relative de tous leurs actes. Par conséquent, ses jugements, même s'ils paraissent empiriquement justes, pourraient bien être pleinement justifiés, aussi contraires soient-ils à nos attentes. Cette réfutation est peut-être trop simpliste, raison pour laquelle les théologiens font généralement appel à une explication plus complète incluant la vie après la mort (et, pour certains, les vies antérieures).

En effet, le Malbim (Rabbin Meir Leibush ben Yechiel Michael, Roumanie, XIXe siècle) commente ce verset en affirmant que si l'homme juste tend à payer pour ses péchés en ce monde et à être récompensé pour ses bonnes actions dans l'autre, l'homme méchant, lui, récolte les fruits de ses actions en ce monde et en est privé dans l'autre [84]. Cependant, bien que cela puisse être vrai, je me demande si cela est logiquement implicite dans le proverbe en question. Car, il est important de noter que la prémisse mineure précise « récompense *sur terre »* , auquel cas, *selon le principe du dayo,* la conclusion doit être également limitée. À mon sens, nous ne pouvons pas, sans recourir à des procédés illicites, extrapoler à un monde au-delà.

Je tiens à ajouter ici que j'ai bien trop souvent constaté des violations similaires du principe de suffisance dans d'autres commentaires talmudiques et rabbiniques.

Proverbes 15:11, Salomon :

> « Si (***ki***): l'enfer et la destruction sont devant le Seigneur ;
> combien plus (***af***) : le cœur des enfants des hommes [est devant le Seigneur] ?

Ici, la prémisse n'est apparemment pas signalée par un opérateur « si », tandis que la conclusion l'est par le mot ***« af »*** ; mais puisque les deux propositions sont catégoriques (la seconde avec un sujet explicite et un prédicat implicite), le mot « ***ki »*** , qui est normalement un opérateur, serait redondant s'il était considéré comme faisant partie de la conclusion : il faut donc le voir comme l'opérateur « si » manquant de l'argument, plus justement placé avant la prémisse. (On pourrait aussi considérer que l'argument est dépourvu d'opérateur « si » explicite, et que *« ki*

---

84 P. 119.

» renvoie au prédicat absent de la conclusion ; ou encore que *« ki »* a les deux fonctions. Voir le cas suivant.)

Malbim interprète correctement la prémisse majeure implicite de cet argument a fortiori lorsqu'il affirme : « Le monde souterrain est infiniment plus profond, infiniment plus inaccessible à la vue et à la compréhension que le cœur humain… » [85]. La preuve inductive de cette affirmation serait que la plupart d'entre nous connaissons un peu le cœur humain et ne savons absolument rien du monde souterrain. Je souhaite néanmoins formuler une remarque générale à ce sujet, qui me semble importante.

Bien que la *forme logique* du verset considéré soit indubitablement a fortiori, on ne peut pas vraiment la considérer comme enseignant un raisonnement déductif. La déduction, au sens strict, est une inférence qui part de contenus plus connus pour aboutir à des contenus moins connus. Dans le cas de notre verset, la prémisse mineure ne peut être dite connue *de nous* ; elle nous est plutôt enseignée simultanément, tout comme la conclusion, vraisemblablement d'inspiration divine. Nul ne peut prétendre savoir ce que Dieu sait ; tout au plus, nous faisons l'hypothèse générale que Dieu est omniscient, hypothèse à laquelle toutes les affirmations particulières (qu'elles soient ou non logiquement ordonnées les unes par rapport aux autres, en tant que prémisses ou conclusions) sont également soumises, auquel cas l'inférence en jeu est essentiellement syllogistique.

Il faut donc considérer ce verset comme une simple affirmation (d'un point de vue logique) : Dieu nous jugera, connaissant parfaitement nos pensées les plus intimes, et pourrait bien nous envoyer en enfer. Le but de cette affirmation n'est pas maïeutique, malgré son apparence, mais plus concrètement homilétique : un avertissement aux non-convertis ou un rappel et un encouragement aux convertis, à savoir qu'il y aura un jugement dernier. La littérature religieuse, juive ou autre, recourt souvent à de telles figures de style, donnant aux sermons une apparence maïeutique.

Proverbes 19:7. Salomon :

> « Si (***ki***) : tous les frères des pauvres le haïssent,
> combien plus (***af***) : ses amis s'éloignent-ils de lui ?

Les mêmes opérateurs ***ki/af*** sont utilisés que précédemment, pour les mêmes raisons. Notons toutefois que le mot *ki* n'a ici aucun autre rôle possible que celui que nous lui avons attribué, puisque les propositions sont non seulement catégoriques, mais aussi parfaitement explicites ; ceci justifie la position similaire adoptée dans les cas précédents.

Concernant le contenu : on pourrait souligner que parfois, des amis, voire des inconnus, vous soutiendront davantage que votre famille. Du moins en apparence. En réalité, leur motivation n'est pas toujours un amour désintéressé, mais peut par exemple être le désir de vous lier à eux par gratitude, afin de pouvoir vous utiliser plus tard, ou simplement un jeu de rôle pour satisfaire leur ego, impressionner leurs pairs par leur charité ou encore conclure un marché avec Dieu.

---

85 *Ibid.* , p. 159.

Proverbes 19:10. Salomon :

> « Si (***ki***) : il n'est pas convenable pour un imbécile d'avoir du luxe ;
> combien moins (***af***) : qu'un serviteur ait autorité sur des princes [serait convenable].

Même langage et même structure logique que dans le cas précédent. Notons cependant que le *lien* entre la prémisse et la conclusion est ici quelque peu difficile à établir ; il s'agit peut-être d'une simple question d'esthétique : de même que la joie d'un imbécile nous paraît déplaisante, la vue d'un homme humble exerçant un pouvoir sur ses supérieurs heurte notre sens moral. Il ne s'agit en tout cas pas d'une manifestation d'arrogance intellectuelle, ni pire encore de préjugés aristocratiques, mais d'une préoccupation morale (la joie d'une personne peu intelligente n'est pas *en soi* laide ; et certains « princes » mériteraient certainement d'être gouvernés par leurs « serviteurs »).

En approfondissant la question, j'ai trouvé un commentaire très intéressant de Malbim, qui éclaire de manière convaincante la relation prémisse-conclusion. Il souligne que le fou est celui qui laisse son âme être gouvernée par son corps (dans la poursuite du plaisir) ; ainsi, compte tenu de la prémisse mineure, la référence aux princes et au serviteur dans la conclusion devient moins incongrue . [86]Cependant, dans ce cas, prémisse et conclusion deviennent deux métaphores pour une même idée, et le verset n'est plus qu'une simple reformulation de la même affirmation, plutôt qu'un argument a fortiori. Peut-être devrions-nous nous interroger sur la raison de la référence à un seul « serviteur » et à plusieurs « princes ». Cela nous ramènerait à une interprétation plus socio-politique de la conclusion.

Proverbes 21:27. Salomon :

> « Si (***ki***): [même offert avec une intention « sincère »] le sacrifice des méchants est une abomination ;
> « Combien plus (***af***) : apporté avec une intention perverse [est-ce une abomination] ? »

Dans ce cas, comme précédemment, la locution clé *« af ki »* nous fournit les opérateurs « si/alors » ***« ki/af »*** . Remarquez dans l'énoncé ci-dessus comment la première partie de la prémisse et la seconde partie de la conclusion étaient toutes deux tacites, mais pouvaient être aisément verbalisées par imitation de leurs parties explicites respectives – une sorte d'« effet miroir ». Il est évident que la prémisse ne pouvait être une généralité absolue sans la clause que nous y avons ajoutée, car la conclusion y serait alors incluse et redondante ; quant à la conclusion, elle serait clairement incomplète et inexplicable sans la clause ajoutée, qui met également en évidence sa relation a fortiori avec la prémisse. Ainsi, bien que les propositions données semblent catégoriques, elles sont implicitement conditionnelles, l'une avec un antécédent tacite, l'autre avec un conséquent tacite. Elles sont formulées avec une concision maximale, mais grâce à leur symétrie, le message reste parfaitement clair.

Jérémie 12:5. Dieu :

---

86 *Ibid* ., p. 198.

« Si (***ki***) tu as couru avec les fantassins et (*ve*) ils t'ont fatigué,
alors (***ve***): comment (*ekh*) peux-tu lutter contre les chevaux [et ne pas te fatiguer] ?

et si (***u***): au pays de la paix, tu ne te sens [à peine] en sécurité ;
alors (***ve***): dans le pays sauvage du Jourdain, comment (*ekh*) feras-tu [te sentir en sécurité] ?

Il s'agit de deux arguments a fortiori ayant la même portée. Leurs opérateurs « si/alors » respectifs sont ***ki/ve*** et ***u/ve*** , bien que dans le second cas, *u* (= *ve*) unifie et égalise les deux arguments et puisse ainsi être considéré comme remplaçant un *ki tacite* . Notons que dans le premier argument, la prémisse est une proposition conditionnelle sans opérateur « si », mais avec *ve* comme opérateur « alors », et la conclusion a une forme similaire, bien que partiellement tacite. Dans le second cas, la prémisse et la conclusion sont également conditionnelles, mais tous leurs opérateurs sont tacites. Dans les deux cas, *ekh* est utilisé rhétoriquement, comme d'habitude, pour nier la force ou la sécurité suggérée ironiquement.

Ézéchiel 15:5. Dieu :

«Voici (***hine***) : quand (*be*) il était entier, il n'était pas bon à aucun travail;
combien moins (***af***) : quand (*ki*) le feu l'aura dévoré et (*ve*) il sera brûlé, sera-t-il alors (*ve*) encore bon à quelque travail ? »

Ici, les opérateurs de l'argument dans son ensemble sont ***hine/af*** . La prémisse est une conditionnelle avec *be* comme opérateur si, et sans opérateur alors explicite ; et la conclusion est une proposition conditionnelle (avec un antécédent conjonctif, expliquant le premier *ve* , incidemment), dont les opérateurs sont *ki/ve* .

Daniel 2:9. Nabuchodonosor :

« Ainsi (***lahen***) : raconte-moi le rêve,
et (***ve***): je saurai que vous pouvez m'en déclarer l'interprétation.

Ici, l' énoncé du roi ne constitue pas , à proprement parler, un argument *qal vachomer (puisque la première affirmation est un ordre et non une information), mais il témoigne d'un processus de pensée sous-jacent qui, dans sa forme, est qal vachomer* . L'argument est manifestement le suivant : « Si mes conseillers sont capables de me révéler la nature du rêve, alors ils sont suffisamment compétents pour m'en révéler le sens. » C'est pourquoi un opérateur « si » fait défaut, bien que l'on puisse supposer qu'il s'agit de ***« lahen »*** (apparenté au verbe désormais familier *« hen »*), puisque c'est le mot que le roi utilise pour exprimer sa condition préalable. De même, on peut considérer ***« ve »*** comme l'opérateur « alors » de l'argument, bien

que dans l'énoncé du roi, il se réfère à la conséquence mentale, pour lui, de la satisfaction de la condition préalable qu'il a posée.

4. Rejets.

Enfin , quelques commentaires concernant des cas qui pourraient superficiellement être interprétés comme a-fortiori, mais qui, à un examen plus approfondi, ne répondent pas aux critères pour une raison ou une autre.

Concernant 2 Chroniques 32:15. Sennachérib, roi d'Assyrie (par l'intermédiaire de ses messagers), dit :

> « Car (*ki*) : aucun dieu d'aucune nation ni d'aucun royaume n'a pu délivrer son peuple de ma main, ni de la main de mes pères ;
> De même (*af*) : c'est pourquoi (*ki*), votre Dieu ne pourra pas vous délivrer de ma main.

La première affirmation repose sur l'énumération de l'expérience assyrienne passée ; la seconde applique le même prédicat à un nouveau sujet, le Dieu de Juda. L'argument est donc essentiellement inductif, partant du particulier pour aller vers une plus grande généralité, puis revenant par subsomption (ou syllogisme) au nouveau cas. Il ne s'agit pas d'un argument a fortiori ; pour cela, il faudrait que sa prémisse majeure soit l'affirmation que certains dieux des nations déjà vaincues étaient supérieurs en puissance au Dieu de Juda, or une telle affirmation ne semble même pas sous-entendue ici.

Pourtant, l'argument donne l'impression d'être a-fortiori, car il utilise la terminologie caractéristique *af ki (en réalité, cette phrase emploie le mot ki* deux fois, dont une fois de manière redondante, afin de souligner qu'une inférence est impliquée). Peut-être l'orateur souhaitait-il lui donner plus d'impact, intimider son auditoire et le contraindre à se soumettre. Notons qu'un peu plus loin, au verset 17, la même affirmation est répétée en utilisant une autre terminologie, *ken/lo* ; mais là, le style n'est manifestement pas a-fortiori.

À noter également : 2 Rois 18:23-24 , et sa répétition dans Isaïe 36:8-9 , pourraient de prime abord être interprétés comme une interprétation a fortiori. Cependant, malgré tous mes efforts, je n'ai pu en tirer aucun argument a fortiori clair, aussi artificiel et improbable soit-il. Si l'on suppose que l'orateur argumente : « Même si je vous donnais deux mille chevaux, vous ne pourriez pas y faire monter des cavaliers ; comment donc (*ve-ekh*) pourriez-vous espérer vaincre ne serait-ce que le plus humble des capitaines de mon maître ? », il nous est difficile d'expliquer la suite de l'affirmation concernant la « confiance en l'Égypte pour les chars et les cavaliers ». Le texte demeure obscur, même à première vue.

Enfin, concernant Esther 9:12, Assuérus dit :

« À *Shushan* , la capitale, les Juifs ont tué et détruit cinq cents hommes et les dix fils d'Haman ;

Et dans le reste des provinces du roi, qu'ont **-** ils fait ? »

Il s'agit là de l'un des dix arguments de *qal vachomer* reconnus par *Genesis Rabbah* . Selon les rabbins (et, d'après ce que j'ai lu quelque part, Malbim le soutient également en se basant sur le Talmud), le roi fut surpris et indigné que le peuple d'Esther, les Juifs, ait été si menacé qu'on ait trouvé au moins 500 antisémites ; ce point de vue expliquerait pourquoi le roi demande ensuite à Esther ce qu'elle désire de plus (il était préoccupé et se sentait manifestement en partie responsable).

Mais, franchement, j'ai quelques doutes quant à la validité de cette phrase en tant qu'argument *qal vachomer* . Tout d'abord, son langage est *sui generis* : je n'ai trouvé aucun autre a-fortiori signalé par le mot ***meh*** . Cela ne constitue pas en soi une preuve, bien sûr, car les usages linguistiques de ce lieu et de cette époque pouvaient être particuliers (et il se peut que j'aie manqué d'autres cas). De fait, on peut facilement imaginer que cette déclaration (peut-être accompagnée d'un geste de la main ouverte de haut en bas [87]et d'une insistance sur le *mah*) signifie que le roi s'attendait à ce que davantage de personnes aient été tuées dans le reste du royaume. Nous savons, bien sûr, grâce au verset 16, qu'en réalité, jusqu'à 75 000 personnes ont été tuées ailleurs.

Le problème ne réside pas dans les attentes du roi, mais dans la formulation même *d'un argument* (et plus précisément *d'un a fortiori*), sans parler de sa validité. Partant de ce postulat, on pourrait tout aussi bien s'attendre à ce que moins de personnes aient été tuées ailleurs. On peut concevoir que la plupart des ennemis des Juifs se trouvaient dans la capitale, tout comme on peut concevoir qu'ils étaient proportionnellement (voire plus) nombreux dans le reste de l'empire, compte tenu du profil sociologique des antisémites. Ainsi, la question du roi n'était peut-être rien de plus qu'une question ouverte ; et en effet, rien dans le texte n'indique que sa déclaration fût autre chose qu'une simple expression d'étonnement et de curiosité.[88]

---

[87] Il ne s'agit pas simplement d'un geste israélien pittoresque, mais à mon avis, il symbolise l'acte de *peser* , d'où le « combien ?! »

[88] J'ai découvert par hasard (nous sommes en juin 1998) un autre a fortiori : Jonas 4:10-11, ce qui confirme, comme je l'ai déjà affirmé, qu'il existe probablement d'autres cas que ceux mentionnés jusqu'ici. Cet argument est avancé par le Seigneur, qui dit : « Tu t'inquiètes pour le ricin, pour lequel tu n'as pas travaillé… et moi, je ne m'inquiéterais pas pour Ninive… ». L'expression ***« va ani lo »*** (et moi, je ne m'inquiéterais pas) a manifestement une fonction similaire à celle de *« halo »* .

7. SANS PRÉJUDICE.

Dans cet essai, nous examinons certains des facteurs psychosociaux qui sous-tendent les modes de pensée religieux.[89]

1. Prendre un dilemme à bras-le-corps.

Dès qu'on s'exprime sur des questions religieuses, on se heurte à un dilemme exceptionnel, unique en son genre. D'une part, on risque l'hostilité du milieu religieux, rabbinique ou laïc ; d'autre part, le risque d'être discrédité par le milieu séculier, universitaire ou amateur. C'est un véritable dilemme : quoi qu'on fasse, on est perdant. Sans doute, dans les deux cas, on ne pourra pas se défendre équitablement. Le philosophe des religions se doit d'être attentif et de trouver une solution à ce dilemme .

> J'ai choisi, ici, de laisser une certaine ambiguïté autour du terme « laïque », en lui permettant d'aller d'une position neutre vis-à-vis de la religion à une position antireligieuse plus idéologique, qu'il serait plus juste de qualifier de « laïque ». Cela me semble justifié, dans la mesure où les individus eux-mêmes ne se positionnent pas toujours clairement ; ils peuvent partir d'une perspective purement laïque et évoluer vers des opinions plus tranchées, ou inversement. Par ailleurs, il va de soi qu'être religieux n'implique généralement pas le rejet de toutes les opinions laïques.

Pour les religieux, les croyances accumulées du judaïsme orthodoxe sont considérées comme inébranlables ; et les processus intellectuels (souvent inspirés) qui ont conduit à cette accumulation de croyances à partir d'une révélation divine initiale au Sinaï ne sont plus sujets à doute, du moins a posteriori, une fois leur résultat établi et généralement approuvé par les autorités rabbiniques contemporaines. Le rôle de l'érudition, ici, est essentiellement l'étude :

---

89 Ces réflexions sont nées des circonstances suivantes. Fin 1991 ou début 1992, après deux mois d'écriture, je disposais d'une première ébauche d'une soixantaine de pages, dont j'ai distribué des exemplaires à quelques universitaires et rabbins juifs de la région. Certains ont refusé de la lire ; d'autres l'ont trouvée intéressante, et l'un d'eux a eu une réaction négative. Il s'agissait du professeur Simon Lauer, à qui mon manuscrit avait été envoyé par le docteur Esther Starobinski de la *Société suisse d'études juives* . J'ignore quelle partie il en a réellement lue, mais il l'a, m'a-t-on dit, rejetée comme un ouvrage « apologétique ». J'ai d'abord été assez contrarié qu'il n'ait pas perçu et apprécié les éléments constructifs qu'elle contenait (en particulier ma théorie originale de l'argument a fortiori !), mais j'ai fini par admettre que sa critique était, à bien des égards, pertinente. J'ai écrit cet essai pour clarifier ma propre position et, de ce fait, j'ai décidé d'adopter une approche plus critique. Plus précisément, j'ai résolu d'être aussi *honnête* que possible, sans céder ni aux pressions de l'establishment religieux juif ni à celles du monde universitaire, mais en admettant ouvertement les difficultés où que je les rencontre et en essayant de les résoudre aussi équitablement que possible, sans préjugés religieux ni parti pris laïque ; je me contenterais de relater une recherche sincère de la vérité.

retracer les étapes déjà tracées ; ceux qui nous ont précédés savaient tout, ceux qui nous ont suivis doivent s'efforcer de retrouver ce savoir.

Pour les laïcs, idéalement, toute croyance doit être soumise à un examen et à une évaluation indépendants et impartiaux, tant empiriques que rationnels ; et toute croyance peut être abandonnée ou adoptée, selon les défauts ou les mérites que l'enquête peut révéler à la lumière de toutes les informations et connaissances disponibles. C'est une image idéale de la quête laïque de la vérité, car en pratique, bien sûr, différentes personnes (ou une même personne à différents moments de sa vie) peuvent être plus ou moins capables de développer et de maintenir les attitudes justes, plus ou moins conscientes des informations disponibles et des méthodes logiques, et plus ou moins douées d'intelligence naturelle.

Ces deux approches épistémologiques diffèrent sensiblement, tout en présentant des points communs notables. Pour les religieux, aucun élément du corpus de croyances reçues ne saurait être remis en question, sous peine de faire s'effondrer l'ensemble de l'édifice. Pour les laïcs, toute révision et toute modification des croyances sont en principe acceptables, aussi radicales soient-elles, pourvu, bien entendu, que les propositions soient convaincantes. Dans les deux cas, toute prise de position s'accompagne d'une menace implicite, d'une crainte paralysante : pour les religieux, l'excommunication ou d'innombrables châtiments divins ; pour les laïcs, le ridicule et l'exclusion professionnelle. Mais ces deux approches sollicitent également l'intellect humain de manière similaire : elles exigent des efforts, de la recherche et de la compréhension, et partagent de nombreux processus logiques.

Il semble impossible de concilier véritablement ces approches. Malgré leurs points communs, elles reposent apparemment, dans l'ensemble, sur des principes radicalement opposés : d'une part, la religion fait preuve de limites et de retenue, d'une foi inébranlable dans la tradition et d'un scepticisme fondamental envers l'esprit humain ; d'autre part, le laïc croit avec optimisme au pouvoir de la pensée libre et considère avec suspicion tout attachement préjudiciable à des données ou interprétations particulières.

Je voudrais ici proposer quelques méditations sur la Vérité, qui pourront contribuer quelque peu à résoudre les problèmes des deux parties.

a. Pour les religieux.

La foi est une attitude de la volonté humaine face à l'incertitude. Elle signifie une présomption de vérité qui dépasse les recommandations du jugement empirique et rationnel : là où la cognition ordinaire laisse des zones d'ombre, la foi peut intervenir, et souvent même à l'*encontre* des probabilités que conçoit un tel jugement non tranché. Ainsi, la foi est un concept mesurable (de manière intuitive, en première approximation) : c'est une volonté de croire inversement proportionnelle au jugement empirique et rationnel. Si la probabilité qu'une proposition soit vraie, selon l'expérience et la raison, est par exemple de 90 %, alors la foi qu'elle est *fausse* (ce qui ne représente qu'une probabilité de 10 %) doit être proportionnellement forte. Il ne faut évidemment *pas* beaucoup de foi pour adhérer à une croyance que la raison et l'expérience soutiennent déjà largement.

Il me semble donc logique que les personnes religieuses accueillent favorablement les défis que la pensée séculière pose à leur foi. Maintenir sa foi en restant dans l'ignorance, ou en s'y réfugiant, n'est pas un signe de piété, mais de faiblesse, voire de paresse intellectuelle ou de stupidité. Le fanatisme aveugle n'est pas une manifestation de foi, mais un recours à la force ; se contraindre ou être contraint par autrui à adhérer à une croyance n'a pas sa place dans la quête de

la vérité. Une foi forte et assurée est généreusement ouverte et n'a pas peur de la remise en question : à l'instar du véritable amour, elle demeure inébranlable dans la durée, insensible aux apparences du moment, toujours reconnaissante des nouvelles informations et perspectives, et toujours en quête de solutions aux problèmes.

Le jugement de toute proposition, de tout élément de connaissance présenté à l'examen et à l'évaluation, s'apparente *à un procès* (individuel et collectif), et la ou les personnes qui s'en chargent sont des juges, des officiers de justice. Il s'apparente au jugement d'une personne : une éthique, une moralité, sont nécessaires. Cette éthique est bien documentée dans la Torah (voir par exemple Exode 23:1-9, Deutéronome 16:18-20, et même Deutéronome 25:13-15), et par conséquent dans le Talmud et les écrits rabbiniques. Les témoins ou les juges peuvent avoir une intuition quant à l'issue du procès, mais dans leurs fonctions, ils ont le devoir moral de faire preuve d'une ouverture d'esprit absolue et d'une volonté de vérité. La vérité, nous enseigne-t-on, exige toujours :

- en traitant les plaideurs de manière égale, sans préjugés face à leur pauvreté ou leur respectabilité, leur exclusion ou leur inclusion dans un groupe, ou leur vertu ou leur vice au-delà de la question traitée ;
- être incorruptible par la peur des représailles ou des promesses de récompense, et insensible aux pressions et à l'opinion des pairs ou du public ;
- trouver des témoins honnêtes et impartiaux, et enquêter avec diligence sur leurs témoignages, ainsi que garantir une audience équitable à toutes les parties ;
- faire la distinction entre les preuves matérielles et les preuves circonstancielles, et juger en connaissant la loi et ses procédures ;
- en utilisant les mêmes critères et normes pour tous (en vertu de la loi) ; avec la volonté de rendre justice, et de ne condamner ni les innocents ni de ne pas condamner les coupables.

Tout ceci s'applique aussi bien au jugement des *idées* qu'à celui des hommes, car le jugement des hommes n'est-il pas, en fin de compte, déterminé par le jugement des idées ? Mais ce qui distingue la recherche théorique de la jurisprudence pratique, c'est que, ***dans la quête générale du savoir, l'expérience ne s'achève jamais, et la foi n'est donc jamais véritablement menacée*** . Pour autant, il est du devoir de suivre l'évolution de la situation et de ne pas se voiler la face : il y a presque toujours des leçons précieuses à tirer.

b. Pour les laïcs.

Les défis rencontrés par les personnes laïques sont différents. Il est en effet trop facile de se laisser guider par un préjugé antireligieux qui, tout comme un préjugé proreligieux, peut fausser leur perception et leur conception de la vérité, par désir d'échapper aux restrictions et aux devoirs que la religion peut imposer. Souvent, le penseur laïque, tout comme le penseur religieux, est sujet à des motivations inconscientes inavouées et recourt aux formes de la pensée scientifique, mais sans en saisir l'essence, pour parvenir à des résultats qui servent à justifier ses désirs. Ce dont on a besoin, en fin de compte, c'est d'introspection lucide et honnête. Pour le laïque comme pour le religieux, l'exigence épistémologique fondamentale est d'ordre comportemental.

Dans certains milieux universitaires, on distingue les ouvrages *apologétiques des ouvrages critiques* . Les universitaires laïques rejettent généralement d'emblée, sans examen ni évaluation sérieuse, les considérant comme intrinsèquement biaisées et non scientifiques, qu'elles soient traditionnelles (anciennes) ou originales (nouvelles). De leur côté, les croyants évitent généralement les voix et les écrits critiques, y percevant une provocation et une négativité injuste. On pourrait tout aussi bien considérer les ouvrages apologétiques comme une critique des tendances séculières, et les ouvrages critiques comme des apologies de l'athéisme et de l'immoralité. Du point de vue philosophique, l'athéisme est aussi problématique que la croyance religieuse : compte tenu des moyens cognitifs ordinaires, ni l'un ni l'autre ne peut être absolument prouvé ou réfuté. Les accusations intimidantes, dans un sens comme dans l'autre, ne servent pas la cause de la connaissance.

L'esprit scientifique, au sens le plus large et le plus pur du terme, qui désigne toute recherche attentive, logique et intelligente du savoir, est d'une impartialité scrupuleuse. L'impartialité consiste à considérer toutes les thèses avec le même soin, voire le même enthousiasme. Un penseur laïque se doit de prendre en considération les explications apologétiques des penseurs religieux, et un penseur religieux, de même, les critiques, les doutes et les propositions des penseurs laïques. Si deux hypothèses ou plus sont présentées, elles doivent toutes être analysées et testées avec la même rigueur, dans le cadre de pensée et de connaissance le plus large possible [90]. On ne peut se contenter de défendre ses propres théories favorites et d'ignorer ou de rejeter d'emblée toutes les autres. À tout le moins, si l'on se plaît à poursuivre ses propres études spécialisées, on ne devrait pas porter de jugement négatif sur les domaines d'études d'autrui ; mais la communication mutuelle et une intégration transparente sont préférables.

Dans les deux cas, religieux et laïque, l'erreur épistémologique fondamentale est celle du ***jugement hâtif*** . Les religieux, confrontés à la critique, s'empressent de juger et de condamner l'orateur, craignant que leur foi ne soit ébranlée, voire brisée ; il est difficile d'être religieux (ou de pratiquer toute activité exigeant une discipline soutenue) sans certitudes fermes et un enthousiasme profond, sans quoi l'on ne va pas bien loin. Les laïques, face à l'apologétique, s'ennuient ou se montrent hostiles ; leur opinion est généralement déjà tranchée, le jugement définitif ayant été rendu depuis longtemps. Bien sûr, chaque camp prétendra que son jugement a été rapide plutôt que précipité ; rapide, comme lorsqu'on repère rapidement les erreurs d'une thèse stupide ou ignorante.

L'erreur des religieux est d'oublier l'infinité de la connaissance : de nouvelles données, de nouvelles perspectives, peuvent toujours finir par remettre en cause des croyances profanes établies. Quant aux laïcs, ils oublient qu'une proposition qui semble improbable et farfelue peut néanmoins se révéler vraie ; une faible probabilité reste une probabilité. Il s'agit là d'une seule et même erreur, qui exige un effort constant pour persévérer, quelles que soient les apparences.

La connaissance, toute connaissance, la connaissance de la vérité, exige un sens de l'observation aiguisé, des facultés logiques et une grande imagination ; mais surtout, elle requiert les bonnes dispositions mentales : *l'honnêteté intellectuelle et le courage intellectuel, c'est-à-dire*

---

[90] À titre d'exemple, un archéologue qui découvrirait des mentions ou des représentations iconographiques de l'histoire d'Adam et Ève ou du Déluge dans des cultures antérieures à la Torah aurait tort d'en déduire que les versions torahiques de ces récits proviennent de ces autres cultures. La Torah ne nie nulle part que des peuples autres que les Hébreux aient pu se souvenir de ces événements, et il est tout à fait concevable que ce souvenir ait été transmis par de nombreuses familles.

l'intégrité intellectuelle . Quelles que soient les aptitudes techniques ou l'intelligence d'une personne, c'est en fin de compte sa *volonté de vérité* qui compte le plus, et pour cela, *l'ouverture d'esprit, la patience et un travail acharné* sont indispensables. La connaissance n'est pas la simple manipulation de données, d'idées ou de symboles, mais avant tout un acte moral. Si son but est la supériorité ou le privilège, elle transformera rapidement un raisonnement plausible en une opération de dissimulation ou de destruction. La connaissance instrumentalisée, utilisée comme source de pouvoir et d'autorité, n'est pas la vraie connaissance. La vraie connaissance est libre, et pourtant entièrement soutenue par une volonté morale ; autrement, elle n'a aucune crédibilité et se réduit à une idéologie, un slogan.

Avant tout, pour chacun, la quête de la vérité exige un engagement personnel envers *le réalisme* : la conviction que *les faits sont les faits* , et que souhaiter qu'ils soient autrement ou détourner le regard ne les changera en rien. Si une de mes croyances, qu'elle soit d'ordre spirituel ou autre, est ne serait-ce qu'un peu fausse, je veux être le premier à le savoir ; l'ignorance n'est pas un bonheur, ou du moins pas une forme de bonheur très respectable.

Le réalisme exige la transparence (« *glasnost* », en langage moderne) ; pour résoudre les problèmes, il faut les mettre *au grand jour* et les aborder de front, plutôt que de les ignorer ou de les dissimuler. Face aux difficultés, il ne faut pas paniquer, envisager le pire et rejeter tout en bloc ; mais agir avec sang-froid, en pesant le pour et le contre avec objectivité, et rechercher des solutions crédibles.

> Il convient de noter que le problème fondamental n'est pas l'opposition entre tradition et changement, mais entre réflexion et inconscience. Si autrefois le conformisme rimait avec immobilisme, aujourd'hui, surtout en Amérique, il rime davantage avec suivisme. Avant, les gens se soumettaient sans réfléchir aux autorités institutionnelles ; aujourd'hui, ils suivent aveuglément, au gré des modes passagères, artificielles et médiatiques. La population actuelle, malgré les apparences d'émancipation, est en réalité bien différente de celle d'hier.

2. À propos de la révision.

Bien sûr, il est indéniable que le mot « critique » n'a pas forcément une connotation péjorative, ni de préjugés, mais peut au contraire signifier un refus louable de se laisser duper ou induire en erreur. Et, de fait, les « apologétiques » (surtout, vous en conviendrez, celles d'une autre religion ou secte que la vôtre !) sont souvent, sinon dans la plupart des cas, des constructions artificielles dont le but est manifestement de donner une simple illusion d'explication ou de preuve, et de contourner les problèmes ou de les dissimuler.

Il faut admettre, dans ce contexte, qu'un décideur en droit juif (comme probablement en droit de toute autre religion), de même que tout érudit ou étudiant en la matière, peut voir son jugement déformé de diverses manières. La possibilité de telles déformations n'implique pas qu'elles se produisent systématiquement, ni même jamais ; mais il est néanmoins bon d'en être conscient, par souci d'honnêteté.

a. La première question concerne **l'échelle de valeurs** de chacun . En matière de religion, la vérité factuelle, qu'il s'agisse de principes ou de l'historicité des récits, n'est pas nécessairement la valeur primordiale. On peut très bien considérer que jouer un rôle particulier ou faire une déclaration pieuse servira la cause de la religion, et maintenir cette position sans en avoir évalué

la véracité factuelle, ou pire encore, en étant vaguement et inconsciemment conscient de son caractère discutable, voire fragile. Le problème est que les religieux confondent souvent « bien » et « vrai », ou plus précisément, ils croient que ce qui leur paraît bon est forcément vrai ; et, par conséquent, ils rejettent comme fausse toute idée qui leur paraît mauvaise.

Une telle prémisse est malheureusement épistémologiquement insoutenable, car il est impossible de prédire à quel stade de son développement la vérité rencontre le bien ; cet événement peut ne pas se produire superficiellement, mais se manifester bien plus tard. Certaines vérités sont d'abord déplaisantes, mais on finit par en percevoir la profondeur et la maturité, les améliorations de caractère qu'elles ont engendrées, ainsi que la vision du monde plus large et plus juste qu'elles ont suscitée. À l'inverse, une foi naïve ou un fanatisme rigide peuvent donner une impression initiale de réussite morale, mais à long terme, il ne peut en résulter qu'un esprit étouffé, déconnecté de la réalité, une personne rigide, une vie gâchée.

b. Un autre piège est celui de **la surenchère** (en français, *la* Pour être accepté, respecté ou admiré par ses pairs, on peut facilement être tenté de juger les problèmes avec sévérité (ou, plus rarement, avec indulgence). Dans le judaïsme, plus le niveau d'observance est élevé, plus on paraît vertueux . [91]*La* capacité de juger avec indulgence est un luxe réservé aux plus hauts échelons de la hiérarchie, lorsque la rigueur est incontestable et que l'on peut se permettre le snobisme d'imiter Hillel, renforçant ainsi l'apparence de vertu.

Alors que dans le cas précédent (l'échelle des valeurs), l'erreur peut provenir d'un idéalisme excessif, dans celui de la surenchère, la motivation est essentiellement plus égoïste. Il s'agit d'un désir très humain de s'intégrer socialement et de gravir les échelons sociaux, sous couvert de responsabilité et de quête spirituelles. C'est égoïste car, en imposant à autrui des normes de comportement irréalistes, cela peut lui causer de graves difficultés. Le problème est inhérent à un système de connaissance clos comme le judaïsme (mais pas seulement) : le seul moyen d'y avoir un réel impact est littéralement d'y contribuer, ce qui revient le plus souvent à le rendre encore plus rigide, puisque tout assouplissement peut être perçu comme un recul et comme une preuve de décadence personnelle. L'intellectuel qui souhaite faire étalage de sa vigueur intellectuelle en public au sein de ce système est donc quasiment contraint de se livrer à la surenchère !

J'aime à penser que tous les décideurs juifs responsables et sincères étaient et sont conscients de ces écueils, et qu'ils possédaient et possèdent encore la capacité d'introspection et la finesse psychologique nécessaires pour les éviter. Ils sont probablement majoritaires, même s'il est vrai qu' « on ne peut pas tromper tout le monde tout le temps ». Il se peut néanmoins que certains n'y parviennent pas. Mais il faut aussi admettre que les penseurs religieux juifs non orthodoxes (conservateurs, réformés, etc.), tout comme les penseurs laïques, sont tout autant sujets à des écueils similaires, quoique dans des directions opposées, et doivent eux aussi s'interroger sur leur propre conscience, leurs motivations et leur honnêteté. En toute honnêteté, certains d'entre eux, peut-être aussi, ne parviennent pas à éviter les distorsions.

---

91 J'ai trouvé un bon exemple de cette surenchère chez Bergman (p. 120), qui décrit Rabbi Eliahu Mizrachi comme étant étonné que Rachi propose une certaine interprétation, en se référant à Nombres 30:2, et cite le premier : « …puisque seuls les Sages de la Mishna, qui ont reçu ces explications comme traditions, sont autorisés à le faire, et personne d'autre, pas même les premiers *Gaonim* , et certainement pas leurs successeurs. » À mon sens, ces hommes profitent de la solide réputation de Rachi en tant que commentateur orthodoxe et affirment leur propre légitimité en le critiquant pour son manque d'engagement. Dans le cas de Rabbi Mizrachi, l'attaque est « originale » ; dans celui de Rabbi Bergman, ce n'est qu'un écho : mais la psychologie et le but social sont les mêmes.

Le lecteur ne doit pas faire preuve de partialité dans son examen et son évaluation, mais constater que des raisonnements fallacieux et superficiels se retrouvent dans tous les camps [92].

En tout cas, je le dis : la sincérité est une marque de *dignité et de décence humaines* . En temps normal, il n'y a ni beauté, ni pureté, ni innocence, ni sainteté, ni honneur, ni bonté à mentir. Il y a toujours des gens pour qui la vérité n'est ni absolue ni indispensable. Ils déforment les faits, interprètent les raisonnements, inventent des légendes et créent des mythes, enjolivent leurs mensonges, abusent de leur crédibilité *ou acceptent passivement de tels comportements* , pour toutes sortes de motifs, positifs ou négatifs, nobles ou dépravés, aucun n'étant glorieux.

L'égocentrisme exacerbé, la propension égoïste à sacrifier autrui pour ses propres fins, le refus de reconnaître ses erreurs et d'admettre les faits ou les incertitudes, la tendance à tirer des conclusions hâtives à partir de données douteuses, les vœux pieux, l'aveuglement volontaire et celui d'autrui, la faiblesse de caractère, le conformisme ou la lâcheté, l'incapacité à dire « non ! » ou « ça suffit ! » par peur du rejet ou « oui ! » par crainte des obligations que cela implique – telles sont quelques-unes des possibilités « humaines, hélas trop humaines » que l'on retrouve dans tous les camps, qu'ils soient strictement ou faiblement religieux, juifs ou non-juifs, non religieux ou anti-religieux, instruits ou ignorants, où que ce soit.

Comment le sais-je ? Tout simplement parce que je me suis souvent surpris à faire ces choses ou à être tenté de les faire. Nul ne détient le monopole de la vertu ou du vice intellectuel ; nous devons tous faire preuve de prudence.

On comprend aisément pourquoi la plupart des rabbins (Maïmonide faisant figure d'exception notable, mais ses efforts en la matière n'ont guère été appréciés, c'est le moins qu'on puisse dire) éprouvent une telle aversion pour la philosophie. Leur réaction est très semblable à celle qu'ils ont face à la nudité ou à une sexualité débridée. Une réflexion rationnelle sans concession met à nu toutes les failles et les faiblesses des dogmes et tend à ébranler la foi. À leurs yeux, les doctrines peuvent certes faire l'objet d'un certain examen critique, mais le respect a ses limites.

Tout ce qui a été dit jusqu'ici pourrait être volontiers admis (en principe, même si ce n'est pas toujours le cas dans les faits) par des penseurs entièrement laïques ou par des religieux réformateurs ; mais, franchement, il serait difficilement accepté, avec toutes ses implications, par l'establishment religieux orthodoxe, moins ouvert à la modernité. Car cela implique clairement que certaines décisions rabbiniques passées ont pu être erronées ou faibles. Or, cela ne correspond pas à la vénération dont elles font l'objet, qui leur confère de fait une sorte d'infaillibilité incontestable.

L'explication avancée pour contrer de telles interprétations est que les chefs religieux du passé bénéficiaient d'un *niveau de conscience privilégié* , leur permettant d'appréhender les perceptions, les concepts et les relations logiques de manière inaccessible aux moyens cognitifs ordinaires. À l'époque biblique, il s'agissait de *la hanevuah* , la prophétie (à différents degrés) ; à l'époque talmudique, du *ruach haqodesh* , traduit par l'esprit saint (également considéré comme ayant différents degrés) ; et par la suite, d'une acuité intellectuelle plus prosaïque mais toujours

---

92 Un livre que j'ai récemment beaucoup apprécié et que je recommande, concernant le domaine spécifique des études bibliques, est *Exegetical Fallacies* ; il est écrit par un érudit chrétien, D.A. Carson, et se réfère principalement à la Bible chrétienne, mais ses remarques sont incisives et d'une valeur générale, montrant bon nombre des erreurs que peuvent commettre aussi bien les prétendus défenseurs que les prétendus critiques des Écritures.

favorisée par le divin, réservée aux purs et acquise par une étude approfondie du Talmud, appelée *chokhmah* , la sagesse.

En résumé, cette explication est efficace car elle modifie considérablement la donne. Un nouveau facteur épistémologique est ainsi introduit dans le débat. Les critiques précédemment examinées étaient applicables sous l'hypothèse que tous les êtres humains possèdent des capacités cognitives perceptives, conceptuelles et logiques normales, même si leurs connaissances et leur intelligence peuvent varier ; et donc que tous sont sujets aux mêmes écueils méthodologiques et que leurs jugements doivent être évalués selon des critères uniformes. Si, à présent, cette hypothèse est sujette à caution, tout devient possible.

Examinons à la fois ce point de vue et sa défense. Il n'est pas inconcevable en soi (on peut citer les variations de niveaux de conscience dans le règne animal) ; il est simplement difficile à définir, à délimiter et à démontrer. N'importe qui peut prétendre à une conscience privilégiée ou surnaturelle, et de fait, les adeptes de nombreuses religions (pas seulement le judaïsme) le font et l'ont fait : comment un individu sans prétention similaire pourrait-il savoir à qui se fier ? Il n'existe aucun critère concevable, si ce n'est la vérification rigoureuse des prédictions explicites ; cela peut s'appliquer à des événements précis et concrets, mais de nombreuses affirmations abstraites sont générales et invérifiables.

De plus, dans le judaïsme (du moins), les bénéficiaires d'une telle dispensation spéciale (prophètes et sages) sont tous relégués à un passé lointain : hors de portée de toute vérification actuelle de leur historicité ou de l'historicité, de la pertinence et de l'exactitude de leurs déclarations, à l'abri de toute expérience contrôlée. Il est bien trop facile de projeter ce que l'on veut sur le passé, de réorganiser a posteriori les événements à sa guise, d'inventer des légendes, de voir dans les événements ultérieurs la réalisation concrète de prédictions antérieures vagues et ambiguës. Quelle est, d'ailleurs, la fiabilité des traditions orales, voire même écrites ? Les témoins, même en supposant qu'ils aient été témoins de quelque chose, pouvaient être crédules, superstitieux, facilement dupés, faute de méthodes et de connaissances scientifiques.

Permettez-moi de préciser. Nous avons ici une théorie selon laquelle il existe deux catégories de connaisseurs : ceux qui sont divinement inspirés, comme Moïse (pour prendre un cas extrême), et le Juif ordinaire, non inspiré (entre autres). Pour un homme comme Moïse, le problème épistémologique de l'Apocalypse est assez simple : en tant que destinataire présent et direct, il lui suffit d'avoir la foi que ce qu'il a entendu/vu était bien la parole de Dieu ; et, supposément, cet attribut du message y est intrinsèquement lié, comme une composante inhérente et indissociable. (Bien sûr, on peut dire que Moïse a dû mériter ce grand don, tout comme on dit qu'un homme né riche a dû avoir un bon « karma ».)

Mais pour le Juif lambda, qui peut sincèrement s'efforcer de comprendre les choses, la question est en réalité bien plus complexe : sa source de connaissance est indirecte, de simples ouï-dire ; il n'a lui-même fait l'expérience de Dieu, ni d'aucun phénomène qu'il puisse identifier sans équivoque comme une communication divine ; ayant vécu longtemps après les événements du Sinaï, il n'a d'autre preuve qu'un document (la Torah écrite) et une tradition (la culture orale et écrite qui entoure la Torah) que ces événements ont eu lieu, que Moïse a existé, et même, le cas échéant, que la transmission ultérieure des données et des interprétations par d'innombrables générations d'enseignants a été exacte, sans être déformée, censurée ni amplifiée.

En prenant ainsi une distance radicale par rapport à ces questions, on comprend mieux combien la condition humaine est difficile en matière de foi religieuse. Ceux qui, en toute humilité, éprouvent des difficultés à croire en quoi que ce soit peuvent être excusés, avec

beaucoup de compréhension et de compassion. Et même ceux qui ont besoin de croire et qui le souhaitent sont confrontés à des choix très difficiles entre des scénarios concurrents et des doctrines alternatives ; il est difficile de les blâmer s'ils ont opté pour la « mauvaise » foi, et il est franchement difficile de croire qu'on puisse les condamner à juste titre pour cela. Quant à ceux qui ont fait le « bon choix » en matière de foi, quel qu'il soit, ils méritent assurément d'être loués, car leur tâche épistémologique était bien plus ardue que celle de quiconque a reçu l'inspiration.

les anciens rabbins (*poskim*) sont pratiquement infaillibles, voire implicitement omniscients, et le Talmud lui-même apporte des arguments en faveur de cette conception. Cependant, cette affirmation semble incompatible avec les divergences d'opinions entre ces rabbins, consignées dans le même document et tout au long de l'histoire. Un principe général est énoncé, selon lequel telle ou telle parole émane du Dieu vivant (*elu vaelu divrei Elokim Hayim*) ; et que la Torah possède soixante-dix facettes, toutes également vraies, même si elles paraissent contradictoires. Mais une telle affirmation relève davantage de la foi que d'une solution pratique et détaillée au problème évident : certains rabbins ont eu raison dans le débat, d'autres non : c'est un fait.

Comment évaluer ces échecs ? S'agissait-il peut-être d'une défaillance momentanée de leur conscience privilégiée ? Dans ce cas, comment expliquer que les rabbins concernés n'aient pas perçu cette défaillance et aient persisté dans leurs positions erronées ? S'ils étaient incapables de discerner la différence, comment pouvaient-ils se réclamer d'une conscience privilégiée ? Et s'ils savaient que leurs positions étaient erronées, quel était leur intérêt à les maintenir ? En réalité, la nature *inductive* , plutôt que mystiquement privilégiée, de leur pensée et de leurs débats est manifeste.

Mais la critique peut être poussée plus loin : il existe des cas où des erreurs apparaissent bien plus tard. Prenons par exemple l'affirmation midrashique selon laquelle le Tanakh contient dix arguments a fortiori ; ou encore son affirmation selon laquelle le sexe des enfants est inconnaissable avant leur naissance. Pendant près de deux mille ans, de telles déclarations ont été considérées comme infaillibles. Or, nous constatons aujourd'hui qu'il existe plus de dix arguments a fortiori. Des arguments tirés du Tanakh, ou l'idée que la médecine moderne puisse prédire le sexe [93]… Certes, on peut toujours tenter d'atténuer les affirmations originales pour les rendre plus ou moins compatibles avec les nouvelles découvertes ; mais il n'en reste pas moins que, pendant vingt siècles, elles ont été prises au pied de la lettre par d'innombrables rabbins ! Qu'advient-il alors de leur crédibilité ?

Cependant, si nous adoptons une position « révisionniste » [94]selon laquelle la question n'est pas binaire, et si nous acceptons, à contrecœur, que *certaines* affirmations talmudiques et rabbiniques (voire, plus radicalement, bibliques) puissent être erronées, *où fixer la limite ?* Si nous n'admettons pas tout, devons-nous nécessairement tout rejeter ? Peut-être suffit-il de dire (avec prudence et ouverture d'esprit) : admettons ce qui est reçu de la tradition, jusqu'à preuve du contraire et, le cas échéant, jusqu'à ce que cela doive être rejeté. On trouve d'ailleurs des exemples de cette approche dans les débats rabbiniques [95].

---

93 Actuellement, cela se fait par « échographie », si je ne me trompe pas ; mais des méthodes plus sophistiquées sont en préparation.

94 Il devrait être clair que j'utilise ce mot en toute innocence, sans aucune connotation politique (en référence au sionisme ou à l'histoire de l'Holocauste).

95 *ouvrage « Principles and Development of Jewish Law » ,* donne un exemple de ce type de raisonnement inductif : « Après avoir cité des propos de Rachi et des Tossafot, il [Moshe Sofer, connu

C'est là, après tout, le propre de la recherche empirico-rationnelle : les apparences sont acceptées comme la réalité, jusqu'à ce qu'elles soient démontrées illusoires. On ne rejette pas *toute* connaissance simplement parce *qu'une* partie s'est révélée fausse après avoir été longtemps acceptée. Ce serait contradictoire, car cela impliquerait de rejeter le rejet lui-même. Par conséquent, il est axiomatique qu'une *certaine* connaissance est juste, même si cet axiome ne précise pas *laquelle* . Cependant, dans le cas de la connaissance spécifiquement religieuse, aucun axiome épistémologique aussi clair ne peut être formulé.

> Notre seul recours, me semble-t-il (et beaucoup de gens à travers l'histoire et dans toutes les cultures ont eu une impression similaire), peut être l' *intuition insistante* que l'existence de l'Existence en tant que telle, d'un Monde, des complexités de la Matière, de la Vie et de la Conscience, est une *surprise totale* (parfois mêlée de joie, parfois de consternation), un mystère ineffable et insondable, qui ne peut être que quelque peu atténué à notre satisfaction par la supposition de Dieu, même si une telle supposition elle-même pose une mystification encore plus grande.
>
> Une fois Dieu ainsi reconnu, l' *attente* d'une communication de sa part, d'une explication et d'une guidance, sinon individuellement, du moins collectivement, par quelque moyen que ce soit, paraît nécessaire et inévitable. Du moins, c'est mon avis. Que certains n'aient pas cette attente ne prouve pas sa vanité, car tous ne s'arrêtent pas pour réfléchir, et même ceux qui le font peuvent être influencés par des considérations passagères. Cette attente et ce besoin ouvrent l'être humain à la religion, à toutes sortes de religions ; et c'est là que leurs voies divergent plus ou moins, et que les questions épistémologiques se multiplient. Certains penseurs y répondent avec enthousiasme, d'autres avec scepticisme, d'autres encore avec prudence.

Même si l'on parvenait à régler certains problèmes, quel en serait le résultat ? Pas plus qu'une religion de plus, une secte de plus. Certains deviendraient plus ou moins religieux, d'une manière ou d'une autre. Mais assurément (*contrairement à ce qu'affirmait* Nietzsche), la religion ne mourra jamais ; il y aura toujours des Juifs et d'autres qui défendent des croyances religieuses. De même, l'esprit de pensée indépendante, qui est l'un des aspects de la grandeur humaine, survivra sans aucun doute ; et les gens continueront de se poser des questions et de faire des recherches.

En tout état de cause, aucune des parties ne peut ni ne doit, avec désinvolture, ignorer ou rejeter l'autre (ou les autres), ni se contenter d'un traditionalisme ou d'un modernisme superficiel et préconçu. Et il est bon que le débat se poursuive, dans un climat de tolérance et de respect mutuels, car il s'agit d'une dialectique précieuse pour tous, reflétant la psyché et le destin de l'humanité.

Sachant tout cela, et après avoir dit tout cela, je ne crois pas qu'une résolution définitive et complète des grandes questions soit jamais possible, d'une manière ou d'une autre. La tâche est impossible : rien ne peut être *formellement* prouvé ou réfuté. Il est peu probable que les questions théoriques profondes évoluent. En pratique, chacun doit toujours faire un choix personnel et prendre le risque d'adhérer à une doctrine ou à une autre, qu'il s'agisse d'un système de croyances ou d'un comportement. Oui ou non, ceci ou cela, jour après jour, progressivement ou soudainement, le choix est inévitable. En tout cas, en fin de compte, les choix sont davantage guidés par des considérations existentielles que par des fondements théoriques.

---

sous le nom de « Hatam Sofer », une autorité halakhique majeure, 1762-1839] écrit : « Tout cela n'a été dit que selon leur compréhension (du processus des menstruations). Cependant, et je m'excuse auprès d'eux, *ils se trompent, car la vérité est…* selon les savants et les ouvrages de chirurgie… et j'ai sous les yeux d'autres livres de médecins experts non juifs. » » (italiques ajoutés). Ce « et je m'excuse auprès d'eux » témoigne de l'intimidation qu'il ressentait, de sa crainte d'être rejeté pour avoir osé penser librement ; pourtant, il a eu l'intégrité de rechercher la vérité et d'ajouter : « mais ils se trompent, etc. »

Restons donc, dis-je, satisfaits d'une foi simple (constante, mais dépourvue de prétentions arrogantes), et profitons des (sans doute très limitées) illuminations qui découlent des questions et des recherches menées dans la quête de la vérité.

3. Modifications de la loi.

La tradition judaïque, qui comprend la Halakha (la loi stricte, le noyau immuable du droit juif), les *minhagim* (les lois subculturelles, variables d'une communauté à l'autre) et la Haggadah (récits et explications non juridiques), s'efforce d'intégrer toutes les déclarations et interprétations des rabbins influents. Si un rabbin se contredit, ou contredit un autre rabbin tout aussi important, toutes les propositions en jeu sont prises en compte et considérées comme autant d'aspects de la tradition.

Tout cela est présenté comme étant la Torah, « *Le Moshe miSinai* », transmis oralement sinon par écrit. Pourtant, cette affirmation est nuancée par le récit paradoxal de Moshe *Rabbenu* transporté un instant à l'époque de R. Akiba, assis au fond de l'une de ses classes, sans saisir pleinement l'enseignement, pourtant présenté comme une transmission fidèle des préceptes de Moshe.

Mais la tradition a une histoire, que l'on peut retracer dans une certaine mesure, et cette histoire témoigne de changements : des lois ajoutées, des lois supprimées, des lois modifiées, de nouveaux minhagim, des minhagim disparus, de nouveaux textes, de nouvelles influences, des textes perdus, des textes existants perdant de leur influence, de nouvelles interprétations, de nouveaux points de vue, des personnes qui ne sont plus convaincues par certaines affirmations ou explications, des personnes avec de nouvelles valeurs et émotions insensibles aux arguments ou appels passés, et ainsi de suite.

Peut-on sincèrement affirmer que cette quasi-infinité de données était déjà réelle, ne serait-ce que oralement, au Sinaï ? Ce n'est pas *inconcevable* , car : a) des moyens surnaturels d'acquisition et de transmission de données ne sont pas exclus, b) tout un peuple, c'est-à-dire une culture, était concerné, et c) ce qui est possible aujourd'hui l'était aussi à l'époque (même si la « mémoire » collective actuelle est principalement écrite, alors qu'à cette époque, ce n'était généralement pas le cas). Mais cela nous paraît peu *probable* , compte tenu des faits historiques que nous connaissons.

Admettant l'existence de réels changements dans la loi juive, il est évident que certains ont œuvré à l'assouplissement (par exemple, le *prosbol* ou l'interruption des sacrifices au Temple), et d'autres à la rigueur (par exemple, l'abolition de la polygamie masculine ou l'allongement des prières quotidiennes). Concernant les changements vers l'assouplissement, certains religieux pourraient les regretter, voire souhaiter davantage de restrictions et d'obligations, y voyant des occasions d'« accomplir des mitsvot », c'est-à-dire de servir Dieu. Mais, à vrai dire, la plupart des gens aujourd'hui préfèrent se sentir soulagés par tout allègement des contraintes et, de surcroît, voient d'un mauvais œil tout changement vers la rigueur.

D'un point de vue philosophique, on peut s'interroger sur un tel changement, même dans un monde en perpétuelle mutation. S'agit-il d'une modification du prix du paradis ? Peut-être certaines générations sont-elles plus éloignées du salut et doivent-elles payer un prix plus élevé pour y accéder. Ou bien est-ce une différence de mission ? Peut-être certaines générations

sont-elles plus fragiles et, par conséquent, ne peuvent-elles se voir confier qu'une responsabilité relativement moindre.

Quelle qu'en soit la raison, un tel changement n'est manifestement pas inconcevable. Il n'y a aucune raison logique pour que la loi soit immuable, de même qu'il n'y a aucune raison logique pour que toutes les créatures, tous les peuples ou tous les individus soient soumis à la même loi. La logique formelle des propositions éthiques prend en compte toutes les quantités (générales, particulières, singulières) et toutes les modalités (inconditionnelles, conditionnelles ; constantes/permanentes, occasionnelles/temporaires). Elle n'établit aucune norme préconçue d'universalité et d'invariabilité.

8. PREMIÈRES IMPRESSIONS.

Dans ce chapitre, nous établirons quelques comparaisons préliminaires et générales entre certaines formes propositionnelles et certains processus logiques utilisés dans la littérature biblique, talmudique et rabbinique, et ceux que l'on trouve dans la pensée scientifique moderne et laïque [96].

Il convient toutefois de noter que ces premières réflexions ont été écrites avant toute analyse formelle des principes herméneutiques. Cette dernière analyse, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, modifie considérablement notre perspective [97].

1. Méthodes et contenu.

La présente étude porte principalement sur des questions de *méthode* , et non de contenu. Notre approche n'est ni philosophique (au sens métaphysique), ni scientifique (au sens de disciplines spécifiques comme la cosmologie, la biologie ou l'histoire). Il s'agit plutôt d'une approche *épistémologique* visant à comparer les aspects méthodologiques de la religion et de la science, et à relever leurs similitudes et leurs différences.

La conception traditionnelle du développement du droit juif, que nous avons brièvement esquissée dans le premier chapitre, suggère qu'il s'agit principalement d'une démarche *déductive* . Les lois découlent de la Torah, révélée par Dieu aux Enfants d'Israël par l'intermédiaire de Moïse au Sinaï. Ces lois furent soit explicitement données dans la révélation, le plus souvent par écrit, parfois oralement, puis fidèlement transmises ; soit déduites ultérieurement, selon des règles herméneutiques rigoureuses, par les autorités religieuses chargées de cette responsabilité dans la lignée directe de Moïse.

> À ma connaissance, la tradition juive ne nous dit pas **précisément comment le premier *Sefer Torah* (rouleau physique de la Loi) a été écrit** .[98]

---

96 L'emploi des termes « laïque » et « scientifique » n'implique pas ici que cette pensée soit d'emblée ou inévitablement anti-religieuse (laïque). On peut y inclure, sous cette même catégorie, non seulement les sciences naturelles et l'histoire, mais aussi la philosophie dans ses plus belles expressions (toute philosophie n'est pas aboutie ; cependant, la plupart des philosophies ont une contribution à apporter, même si elle est parfois maladroitement exprimée), ainsi que tout aspect des sciences humaines qui s'y prête manifestement.

97 Les conclusions générales du présent essai sont quelque peu trop optimistes ; mais les éléments spécifiques sur lesquels il fonde ces conclusions sont essentiellement corrects.

98 Voir Lewittes, p. 35. Il cite Maïmonide qui dit : « … mais la méthode exacte n'est connue que du destinataire, Moïse. » Dans le Talmud, *Guittin* 60a, deux possibilités sont évoquées : soit Moïse a écrit la Torah lorsqu'elle lui a été communiquée, soit il l'a mémorisée et l'a écrite intégralement à la fin de sa vie.

a-t -il dicté oralement chaque mot à Moïse, et si oui, à voix haute ou mentalement ? Ou bien lui a-t-il montré le texte visuellement pour qu'il le recopie, et si oui, de manière extérieure ou intérieure ? Ou encore, Dieu a-t-il pris directement le contrôle de la main de Moïse, sans lui transmettre le message par l'esprit et lui demander de le transcrire ? Cette dernière hypothèse semble plus probable, du moins dans certains passages *concernant* Moïse, comme ceux qui le présentent comme le plus humble des hommes. L'hypothèse de la dictée est suggérée par des passages bibliques tels qu'Exode 17:14 : « Écris ceci… dans le livre », bien qu'on puisse se demander pourquoi de tels ordres auraient été donnés dans des cas précis s'il s'agissait de la règle générale[99] ; l'affichage vidéo est suggéré, par exemple, par Exode 25:40.

En tout état de cause, la Torah doit provenir *entièrement* de Dieu pour être autorisée ; nous ne pouvons pas soupçonner que *certaines parties non spécifiées* de celle-ci aient été écrites par des humains, que ce soit Moïse ou tout autre, sans origine ni contrôle divins.

Concernant la question de la rédaction de la Torah, il convient de distinguer le moment des *événements* et celui de leur *narration* . Lors de la lecture des récits, on est généralement trop absorbé pour se rendre compte qu'ils n'ont probablement pas été écrits au moment même où ils se sont produits. De toute évidence, Moïse était parfois trop occupé pour rédiger des comptes rendus ; il a dû les écrire plus tard, sous une forme d'inspiration divine (de préférence, car la mémoire humaine est toujours sélective). Même lorsqu'il est dit que Dieu a parlé à Moïse pour lui communiquer des lois (par exemple, Lévitique 1:1), on peut se demander si Moïse les a consignés par écrit au fur et à mesure ou a posteriori.

Une tentative d'explication épistémologique du droit juif pourrait se présenter ainsi : ce qui est divinement révélé est indubitablement vrai, car Dieu est omnipotent, omniscient et saint ; et ce que des hommes pieux et pleinement engagés, tels que les Sages juifs, déduisent rigoureusement de ces révélations est également indubitablement vrai. Ces lois sont donc immuables, non susceptibles de doute ou de révision par des autorités religieuses ou des penseurs laïcs ultérieurs. Examinons à présent brièvement les forces et les faiblesses d'une telle explication.

Tout d'abord, quelques remarques en défense du concept de ***révélation*** . Ce qui confère par principe à la vérité révélée son caractère « apodictique », c'est-à-dire absolument certain, c'est qu'elle nous est proposée par un Être, Dieu, Créateur de toute réalité (y compris les valeurs objectives et les faits neutres), et donc omniscient (ayant créé tout ce qu'Il voulait, consciemment, en sachant précisément ce qu'Il faisait et pourquoi Il le faisait), et parfait moralement (l'ayant librement inventée et désirée), et par conséquent parfaitement honnête et digne de confiance (cherchant à nous persuader, non à nous manipuler). Il ne s'agit pas là, certes, d'arguments, mais de concepts inclus ou sous-entendus par la révélation de la Torah elle-même, à accepter par la foi ; toutefois, leur importance réside dans leur capacité à s'intégrer au concept de nécessité logique.

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, une proposition est logiquement nécessaire si elle apparaît vraie dans tous les contextes de connaissance. Il n'existe que deux manières concevables pour une telle modalité d'apparition : soit par la présence d'une contradiction manifestement auto-contradictoire ; soit ***par son appréhension comme évidente dans tout contexte de connaissance possible*** . Le premier type d'intuition est à la portée de tous les êtres humains, malgré les limites naturelles de leurs facultés cognitives ; il permet le fondement solide de la connaissance séculière (la science). Le second type d'intuition est évidemment hors de notre portée, mais il serait accessible à une conscience omnisciente, telle que celle de Dieu ; d'où l'importance de l'omniscience divine pour la religion révélée. La difficulté de ce raisonnement réside dans le fait que nous, humains, n'avons aucune connaissance préalable de Dieu, si ce n'est

---

99 A. Ibn Ezra suggère que cet ordre spécifique pourrait faire référence au Livre des Guerres du Seigneur, plutôt qu'au Livre de la Torah (Cohen, p. 433).

par la révélation, et que, par conséquent, nous ne pouvons justifier logiquement la révélation sans tomber dans la circularité, mais devons toujours, en fin de compte, nous en remettre à la foi.

Quant à la seconde partie de la justification du *statu quo juif* , à savoir l'infaillibilité implicite des Sages du Talmud et des autorités religieuses ultérieures, elle repose essentiellement sur le fait que, de par leur obéissance inébranlable à la loi dans la pratique, ces personnes ont bénéficié d'une faveur divine particulière dans leur quête de la vérité, faveur que très peu ont méritée depuis lors ; de ce fait, aucune révision de leurs conclusions par quiconque n'est jamais possible. En méditant sur le miracle de la conscience en tant que tel, et en reconnaissant l'existence de la Providence, il est aisé de comprendre que toute connaissance est un don de Dieu. Dans cette perspective, où même le scientifique est un récepteur passif, l'idée que certains puissent être soumis à une grâce supplémentaire et recevoir une inspiration particulière dans leur quête de la connaissance religieuse ne paraît pas absurde. Néanmoins, là encore, on observe des circularités logiques, et il faut considérer ces affirmations comme des expressions de foi plutôt que comme un raisonnement pur. La difficulté réside bien sûr dans le fait que des affirmations similaires peuvent être, et ont d'ailleurs historiquement été, formulées par d'autres, même par des personnes d'autres religions.

> Contrairement à la religion, les sciences naturelles sont avant tout une démarche *inductive* . Autrement dit, elles s'appuient fortement sur des données empiriques, à partir desquelles elles déduisent des énoncés généraux par des méthodes d'essais et d'erreurs, telles que la généralisation, la particularisation et l'adduction, élaborant ainsi des théories originales qu'elles testent – des méthodes où le rôle de la déduction, bien qu'essentiel, demeure relativement secondaire. Face à un monde d'apparences souvent contradictoires et changeantes, le scientifique [100]est simplement un être humain qui s'efforce de comprendre et de donner un sens aux choses. N'ayant eu accès à aucun plan secret, même les outils méthodologiques sur lesquels s'appuient les scientifiques ont dû évoluer de manière inductive, à partir de notions intuitives qui, progressivement, dans un contexte toujours plus large, ont démontré leur fiabilité.
>
> Dans cette approche de la connaissance, tout recours à l'inspiration divine est écarté, et tous les chercheurs sont donc égaux face à l'obligation de fournir des preuves et des arguments convaincants à l'appui de leurs affirmations. Nul ne détient une autorité inébranlable, aussi respecté soit-il en son temps pour ses grandes découvertes et ses idées de génie [101]. Il n'existe pas de vérités infaillibles, ou plutôt, l'origine et l'âge importent peu. Les vérités les plus récentes sont plus fiables que les plus anciennes, dans la mesure où elles prennent en compte non seulement les données sur lesquelles reposaient les croyances précédentes, mais aussi les découvertes et les intuitions plus récentes. Nous ne sommes pas attachés à un passé parfait ; au contraire, la connaissance absolue est envisagée comme un avenir lointain, un objectif vers lequel nous pouvons tendre sans jamais pouvoir prétendre l'atteindre pleinement.
>
> Puisque notre base de données expérimentales est en constante évolution et que de nouvelles idées et perspectives sont toujours envisageables, nous devons, par principe, être prêts à réexaminer nos croyances et nos systèmes de croyances, aussi certains qu'ils paraissent à un instant donné. Cela n'implique ni anarchie ni travail en vase clos ; il existe une continuité intellectuelle et culturelle, et les changements s'opèrent au fil du temps et grâce à des efforts collectifs. Cependant, toute proposition n'est en fin de compte qu'une théorie, une hypothèse de travail, valable uniquement tant qu'elle n'est pas invalidée par une autre proposition, plus instructive et cohérente. Une vision scientifique du monde peut être abandonnée d'un seul coup, dès lors qu'une autre, plus convaincante et fructueuse, est trouvée – et cela s'est produit assez souvent.

---

100 Le scientifique idéal, si vous préférez.

101 Lorsque nous soutenons ou rejetons une idée en nous basant uniquement sur la ou les personnes qui la formulent, sans tenir compte de sa cohérence ni de sa pertinence, nous commettons le sophisme ad *hominem* . (Certains réservent cette expression au cas négatif, lui préférant *ad verecundiam* pour le cas positif ; mais il n'y a pas de différence essentielle, à mon avis.)

Comme nous le verrons, l'opposition ci-dessus entre les méthodes de la religion et de la science, respectivement déductive et inductive, comporte une part de vérité et de justification ; mais elle met l'accent sur des différences, dont certaines sont superficielles, sans accorder l'attention qu'elles méritent à de nombreuses similitudes.

Avant d'aborder plus en détail les questions de méthode, quelques remarques s'imposent concernant le *contenu* . Une comparaison du contenu spécifique de la Torah et des sciences n'est pas notre propos ici ; les lecteurs intéressés par ce sujet sont invités à consulter la littérature spécialisée [102]. De nombreux écrits ont été et continuent d'être publiés sur la comparaison des affirmations de la religion juive et de celles des sciences naturelles. Ces comparaisons portent généralement sur la cosmogonie [103], la cosmographie [104], la biologie [105]ou l'histoire [106].

De telles études comparatives, selon l'idéologie et les informations de l'auteur, chercheront soit à opposer religion et science, et à rejeter l'une ou à résister à l'autre ; soit à réconcilier les deux, soit par une réinterprétation en termes plus métaphoriques de certaines affirmations religieuses, soit en montrant la compatibilité essentielle d'affirmations religieuses spécifiques avec les conceptions scientifiques actuelles, soit en démontrant les incertitudes persistantes des positions scientifiques examinées.

La Torah contient diverses informations factuelles ; certaines concernent l'histoire humaine, d'autres la nature, et d'autres encore sont d'ordre métaphysique [107]. Concernant l'histoire, on peut citer l'origine commune de tous les peuples (l'histoire d'Adam et Ève), leur subdivision en groupes linguistiques (l'histoire de la tour de Babel), le moment et les circonstances de l'Exode d'Égypte et l'entrée des Enfants d'Israël en Terre sainte, etc. Concernant la nature, on peut citer l'âge du monde, des données sur la physiologie de certains animaux ou la psychologie humaine. Concernant la métaphysique, on peut mentionner des informations telles que l'existence de Dieu, ses noms, ses attributs, ses pouvoirs et ses actes, comme son unité, sa primauté, sa suprématie, sa justice et sa miséricorde, sa création de l'univers et son intervention providentielle, manifeste ou cachée, dans les affaires humaines, etc.

---

102 Voir par exemple Schroeder ou Kelemen. Voir également **l'annexe 2** pour des commentaires supplémentaires.

103 Par exemple, comparer le récit biblique de la Création, apparemment en 7 jours, il y a 5754 ans, avec le scénario du Big Bang, il y a 15 milliards d'années.

104 Par exemple, en comparant la vision biblique apparente de la Terre comme théâtre principal du drame universel et les preuves empiriques que notre planète n'occupe aucune place centrale dans son propre système solaire, ni même dans sa galaxie, et n'est qu'un grain de poussière dans un univers immense. En réalité, cette question semble avoir été un sujet brûlant à l'époque de Galilée, mais elle paraît aujourd'hui dénuée de pertinence, sauf peut-être pour ceux qui adhèrent aux notions kabbalistiques de « sphères célestes » fondées sur le modèle ptolémaïque de l'univers (en fait plusieurs siècles plus ancien que Ptolémée, puisqu'on le retrouve chez Platon et Aristote).

105 Par exemple, quelle est la nature de la vie ? Est-elle matérielle ou spirituelle ? Et quelles sont les origines, l'âge et l'évolution, le cas échéant, des espèces vivantes ?

106 Par exemple, comparer les récits et les dates donnés dans la Bible et la tradition ultérieure avec les découvertes archéologiques et les scénarios qu'elles suggèrent.

107 L'histoire est bien sûr un aspect de la nature, dans la mesure où nous, humains, appartenons à ce monde ; cependant, ce qui distingue philosophiquement les processus historiques des autres processus naturels, c'est le rôle que joue le libre arbitre humain dans les premiers ; sur le plan méthodologique, les différences tiennent à l'intimité, à la singularité et à la distance temporelle particulières de la plupart des faits historiques, ce qui rend la plupart des récits les concernant largement conjecturaux, tandis que les faits naturels sont généralement plus facilement vérifiables. La métaphysique peut être analysée de la même manière, en fonction de ses distinctions avec les sciences naturelles.

De même, il en va de même pour le reste de la Bible, le Talmud et les autres écrits rabbiniques. Dans les débats juridiques du Talmud, les rabbins avancent souvent des affirmations factuelles, qu'elles soient historiques, naturelles ou métaphysiques, pour justifier leurs positions. Par exemple, dans *Yom Tov* 2b, Rabbah affirme qu'un œuf est toujours « pleinement développé » la veille de sa ponte ; pour lui, cela va de soi, car c'est une condition préalable logique à la loi qu'il défend [108]. En effet, les lois transmises par la tradition peuvent être suffisamment certaines pour qu'on puisse en déduire des « faits » purement physiques ou biologiques [109].

> Il convient de noter au passage qu'une grande partie de la conception juive du monde, « naturel » et « surnaturel », repose sur ce mode de pensée : projeter les attributs du monde à partir des lois (ou même, à terme, des seules traditions). Ces dernières servent en réalité de « données empiriques » à partir desquelles se construit progressivement une vision du monde ; elles constituent à la fois le point de départ et les limites des théories non juridiques. Mais ces théories doivent être considérées comme spéculatives dans la mesure où elles ignorent ou contredisent les données de la connaissance naturelle.

Or, en cas de désaccord entre religion et science concernant des faits naturels ou historiques, nous sommes bien entendu confrontés à un problème qui devra être résolu d'une manière ou d'une autre si nous voulons parvenir à un corpus de connaissances cohérent. Il serait malhonnête d'ignorer de telles divergences ; mais il serait tout aussi naïf de prétendre les résoudre toutes de façon convaincante ou de porter des jugements trop sévères lorsqu'elles sont impossibles. Nous devons laisser place au doute, voire au mystère [110]. Quant aux faits métaphysiques, comme la souveraineté suprême de Dieu, ils sont, dans une large mesure, inaccessibles à l'évaluation empirique ordinaire ; nous ne pouvons que spéculer à leur sujet, à moins d'avoir bénéficié d'états de conscience particuliers ou d'une révélation divine.

En tout état de cause, la conception traditionnelle veut que la Torah, comme son nom l'indique, soit essentiellement un document juridique. Les données factuelles qu'elle contient, concernant l'histoire ou la nature, sont accessoires et servent de contexte à la compréhension de la loi. Quant aux informations sur Dieu, elles justifient et éclairent la loi, suggérant l'existence d'un « ordre moral » dans l'univers. Mais le message essentiel demeure la loi. Ainsi, le contenu d'un tel document religieux est avant tout ***normatif*** , et non descriptif. Son rôle est de prescrire ou d'interdire, d'autoriser ou d'exempter, ou de laisser au choix individuel, certains comportements humains [111]. Dans cette perspective, la date de la Création ou l'origine animale de l'homme importent peu, et les passages bibliques relatifs à ces questions ne doivent pas nécessairement être interprétés au pied de la lettre [112].

---

108 À savoir, l'interdiction de manger un œuf pondu un jour saint.

109 Dans l'exemple donné, la notion de développement complet d'un œuf est suffisamment vague et ambiguë pour être invérifiable. Il faudrait trouver un meilleur exemple.

110 En tout état de cause, comme nous l'avons déjà indiqué, de telles harmonisations ne relèvent pas du champ d'application du présent travail.

111 Il convient de noter que le judaïsme considère les lois de la Torah comme contraignantes pour leurs sujets, tandis que le concept de « normes » est généralement compris plus largement, incluant les doux conseils de la sagesse.

112 La difficulté réside dans le raisonnement suivant : si la Bible n'est pas entièrement littérale, on ne peut la considérer, à proprement parler, comme vraie, et l'on peut donc douter de son origine divine. Cependant, il est également concevable que Dieu ait souhaité que nous découvrions par nous-mêmes, au fil du temps, certaines questions moins importantes ou urgentes, par des moyens naturels (la science) – et qu'il nous ait suffi, jusque-là, de disposer de récits symboliques, faciles à comprendre, de choses, d'images et d'idées destinées à inspirer plutôt qu'à informer.

> À l'inverse, le contenu de la science est essentiellement ***descriptif*** ; il tend à éviter délibérément les questions normatives. Son but est de « rendre compte des faits » – de fournir à l'humanité une base de données neutre, nous permettant de faire des choix éclairés et nous dotant des outils intellectuels et matériels nécessaires pour les mettre en œuvre efficacement. Les jugements de valeur sont considérés comme un problème distinct, relevant de la philosophie morale ou de la religion. L'ambition de la science est uniquement de connaître la manière dont les choses « sont » (ou du moins, comment elles nous apparaissent), ce qui inclut certaines formes d'explication (nos réponses à la question « pourquoi » les choses sont ainsi sont elles-mêmes des descriptions supplémentaires, faisant référence à des abstractions plus larges ou plus profondes, ou à des facteurs causaux encore plus éloignés). Quant à la manière dont les choses « devraient être », la science reste modestement silencieuse [113].
>
> De plus, les fondateurs de la science moderne ont délibérément choisi d'ignorer les questions métaphysiques. L'idée de Dieu était, pour ainsi dire, mise de côté. Il y avait des raisons politiques à cela : l'Église, il y a quelques siècles, avait le pouvoir de persécuter ceux dont les idées lui paraissaient menaçantes, et elle a souvent usé de ce pouvoir. Les intérêts des scientifiques étaient de toute façon séculiers et matériels ; ils ne voyaient aucun inconvénient à laisser les questions religieuses et spirituelles aux « spécialistes ». Mais ils savaient aussi que ces questions étaient, en fin de compte, insolubles, et ils ne voulaient pas s'y enliser, préférant passer à autre chose et s'intéresser à des phénomènes plus accessibles à l'expérimentation empirique et à l'analyse rationnelle.
>
> Cette fragmentation de la recherche du savoir ne reflétait pas nécessairement une attitude négative envers la religion, mais constituait une stratégie légitime. L'idée de Dieu n'était pas destinée à être ignorée ou rejetée définitivement, mais simplement mise en suspens. Souvent, les problèmes complexes auxquels nous sommes confrontés sont mis de côté, et nous nous concentrons sur les plus simples, du moins temporairement, dans l'attente de nouvelles perspectives et en recueillant davantage de données. À mesure que les progrès scientifiques se multipliaient, les ecclésiastiques ont progressivement accepté, même à contrecœur, la réduction de leur champ d'action. En pratique, cette division du travail n'a pas toujours été respectée, de part et d'autre. Nombre de croyants en Dieu et en la Bible continuent d'avoir des opinions divergentes sur la nature et l'histoire [114], et certains scientifiques affirment parfois que leurs théories ou découvertes ont des implications métaphysiques ou normatives [115].

D'un point de vue logique, l'établissement de normes a toujours constitué un problème complexe. Certes, des tentatives ont été faites pour déduire des propositions éthiques de faits émotionnels, psychologiques ou sociologiques, mais un examen attentif révèle invariablement la

---

113 Bien entendu, les données normatives, qui sont au cœur des préoccupations religieuses, sont en définitive tout aussi « factuelles » et « descriptives », au sens le plus large de ces termes, que les données neutres qui intéressent la science. Si des valeurs objectives existent, décrétées par le Créateur, elles sont effectivement « inscrites dans la nature », au même titre que les autres phénomènes. Leur statut ontologique est identique, bien qu'elles diffèrent par nature. Toutefois, leur statut épistémologique peut différer : tandis que l'information neutre nous est transmise par son apparition progressive à nos sens et par notre compréhension conceptuelle, le judaïsme suggère que Dieu a choisi de nous révéler l'information normative (principalement, sinon exclusivement) par une proclamation spéciale.

114 La croyance ou l'incrédulité en Dieu ne devrait pas influencer la perception de l'apparence du monde naturel, car on peut toujours affirmer que, quelle que soit son apparence, elle correspond probablement à la volonté divine. Les conflits entre religion et science n'apparaissent qu'à l'égard des textes religieux ou des traditions orales ; et même alors, la sensibilité et l'intelligence de l'observateur jouent un rôle important.

115 Par exemple, les spéculations sur la Création des partisans de la théorie du Big Bang, ou les conseils prodigués par les psychologues à leurs patients. Mais n'oublions pas que les scientifiques sont des êtres humains, eux aussi ; et comme tout le monde, ils ont besoin de réponses immédiates à certaines questions pour mener leur vie. Même sans religion, on peut avoir des opinions sur ce qui est bien ou mal, et des idées, justes ou fausses, sur la manière de les justifier. Souvent, les convictions morales laïques trouvent historiquement leur origine dans la religion, mais, profondément ancrées dans une personne ou une culture, elles deviennent indépendantes de la religion.

part d'arbitraire, la subjectivité et les biais culturels qui sous-tendent les normes proposées. Nombreux sont ceux, y compris des philosophes de renom, qui concluent à l'impossibilité d'établir des normes objectives. La religion juive suggère que, dans le domaine normatif, les facultés cognitives humaines sont insuffisantes car les réponses à nos questions ne sont ni inscrites ni manifestées dans la nature : il faut une impulsion extérieure, un message crédible de Dieu, pour trancher les problèmes et nous fournir des repères. Dieu, semble-t-il, a souhaité se réserver l'accès à ce domaine et nous transmettre un guide moral à travers les Écritures.

2. *Davqa* ou *Lav-davqa* ?

Dans cette section, nous démontrerons, par une particularité technique de la logique talmudique, que, contrairement à d'autres formes de discours, elle est intrinsèquement orientée vers la déduction. Cependant, nous commencerons également à dévoiler, à travers les exceptions à cette même particularité, les puissants courants inductifs qui sous-tendent les processus de pensée talmudiques.

Lorsqu'on compare les raisonnements logiques du Talmud et d'autres discours rabbiniques à la logique qui se dégage de la pensée et des discussions courantes et scientifiques, une distinction pratique immédiatement perceptible réside dans ***l'interprétation différente que chacun donne à certaines propositions*** . Ceci concerne les phrases introduites par le quantificateur « certains », comme dans « certains cygnes sont blancs ».

Normalement, **dans le langage courant ou en science** , on comprend l'expression « certains » comme signifiant « au moins une partie » – elle est *indéfinie* quant à la quantité exacte. Cette affirmation *reste ouverte, afin de permettre des investigations complémentaires* qui détermineront si l'on peut supposer, pour le sujet traité, que le « tout » universel s'applique ou s'il faut affirmer que le cas contingent de « seulement certains » (c'est-à-dire « certains, mais pas tous », ou « certains oui et d'autres non ») est le cas. Ces dernières quantités sont *relativement plus Défini* (en termes de proportion, mais non de nombre) . En revanche, **dans les discussions talmudiques et apparentées** , le mot « certains » a généralement pour sens *premier* de « seulement certains », excluant ainsi l'option « tous ». Ce n'est qu'après de longs débats que *, parfois, dans de rares cas* , on conclut que le « certains » initial était entendu comme un particulier indéfini, pouvant être interprété comme « tous ».

Les énoncés particuliers considérés comme contingents sont dits ***« davqa*** particular » ; tandis que les énoncés particuliers indéfinis, qui permettent une interprétation à la fois universelle et contingente, sont dits ***« lav davqa »*** . *« Davqa »* est un terme araméen [116]qui signifie « ainsi », « précisément ainsi » ou « exclusivement ainsi » ; *« lav »* signifie « non ». Ces expressions ne se limitent évidemment pas au quantificateur « certains », mais peuvent s'appliquer à toute quantité interprétable de diverses manières ; par exemple, « 10 » signifie-t-il exactement dix, dix ou plus, jusqu'à dix ou environ dix ?

Cette différence d'approche a une raison profonde et intéressante ; elle n'est ni accidentelle ni simplement conventionnelle. Lorsqu'un Amora (un rabbin de la Guemara) rencontre une affirmation particulière d'un Tana (un rabbin de la Mishna) ou dans la Torah elle-même, il est

---

[116] Lié à la racine hébraïque de 2 lettres *DQ* , connotant la minutie, comme dans *daq* , fine poussière (Isaïe, 40:15), *daqah* , une minute dans le temps, et *bediuq* , exactement.

naturel pour lui de l'interpréter, du moins dans un premier temps, comme signifiant *«* certains », c'est-à-dire « certains, mais pas tous ». *Car il s'agit d'une affirmation faite par un être intelligent* (un Tana, dans le cas de la Mishna, ou Dieu, dans le cas de la Torah). L'Amora peut donc argumenter : « *En effet,* si l'auteur avait voulu dire "tous", il l'aurait dit ! » Ainsi, on peut raisonnablement supposer que l'affirmation ne signifie rien de plus que ce qu'elle dit : seulement « certains ».

En logique talmudique, « certains X sont Y » (**I**) implique *et est impliqué par* « certains X ne sont pas Y » (**O**), car les deux signifient au moins **IO** ; autrement dit, il n'y a ici ni **I** ni **O** en dehors de **IO** . Cette règle [117]***déductive*** est valable dans la grande majorité des cas, comme position initiale (***lekhatechila***). Il arrive, relativement rarement, qu'après une analyse approfondie de la situation, une telle hypothèse *ab initio* soit jugée intenable, car elle conduit à des contradictions internes ou à des désaccords profonds entre différents rabbins. Dans ce cas, le particulier, initialement considéré comme ***davqa*** *,* est (en dernier recours) rétrogradé au statut de *lav davqa* (le rendant compatible avec une proposition générale correspondante, auquel cas **I** et **O** sont subcontraires). Ici, le particulier indéfini résulte d'un processus ***inductif*** , d'une tentative de concilier des thèses conflictuelles, de résoudre une difficulté. Cependant, ce statut ne se maintient pas longtemps, puisque tout l'objectif du processus est de parvenir à la conclusion générale correspondante ![118]

Ce qui précède explique pourquoi la logique talmudique est considérée comme essentiellement déductive. Le Talmud repose sur un certain nombre de propositions *préétablies* (écrites ou orales) considérées comme d'origine divine. Dans ce contexte, une proposition de forme indéfinie **I** ou **O** n'est qu'une expression abrégée du composé défini **IO** , car c'est le résultat inductif attendu dans environ 95 % des cas (estimation approximative). Les données brutes sur lesquelles repose cette connaissance sont déjà verbalisées ; les processus épistémologiques utilisés visent à ***interpréter*** ces données brutes verbales (autrement dit, à en tirer des inférences), par leur ***intégration interne et externe*** (c'est-à-dire en vérifiant la cohérence des parties de la

---

[117] Cette forme d'inférence, assez courante dans le discours talmudique, pourrait être appelée, en anglais, « inférence par négation » ; en latin, son nom est, si je ne me trompe pas, *a-contrario* .

[118] Nous devons interpréter de la même manière des déclarations comme les suivantes, de Guggenheimer (pp. 179, 193) :

> La logique interne de la Loi (...) est résolument hostile aux modalités... Le Talmud rejette toute tentative de logique modale. Il propose plutôt un ensemble de règles, appelées **rob** (majorité) et **hazaka** (statu quo ante), qui transforment les probabilités réelles en certitudes juridiques. Le résultat de cette transformation peut être utilisé dans un univers discursif où les modalités n'ont pas leur place.

S'il est vrai que les énoncés *lav davqa* du Talmud restent indéfinis le temps nécessaire pour trouver une conclusion *davqa à leur discussion, il est totalement faux d'affirmer qu'il n'y a pas de modalité dans le Talmud. Le simple fait qu'une distinction soit faite entre les positions lekhatechila* et *bedieved* prouve à lui seul l'implication de modalités logiques. La reconnaissance que certains arguments sont forts (déductifs) et d'autres relativement faibles (inductifs) en est une preuve supplémentaire. Quoi qu'il en soit, les « transformations » mentionnées dans la citation précédente suffisent : avant qu'une décision ne soit prise, elle doit avoir été momentanément incertaine, sans quoi elle n'aurait pas été ouverte au débat. Quant aux modalités naturelles, temporelles, extensionnelles et surtout éthiques, le Talmud n'aurait pu décrire différentes situations et conditions sans y recourir, ni formuler de décisions juridiques. On aurait aisément pu excuser Guggenheimer en évoquant l'important manque de connaissances concernant la logique modale, qu'il admet lui-même en déclarant : « la logique modale reste sans formulation satisfaisante même aujourd'hui ». mais son déni de modalité est trop extrême même dans ce contexte.

révélation et leur cohérence avec le contexte plus large de la connaissance empirico-rationnelle, incluant les facteurs linguistiques).

> À l'inverse, dans la pensée ordinaire ou scientifique, il n'existe pas de données *verbales absolues* , hormis celles qui s'imposent aux individus par le biais de la société [119]. La connaissance verbale se construit en définitive à partir de l'expérience, par la catégorisation de groupes de phénomènes similaires et distincts (qu'ils soient sensoriels ou mentaux, concrets ou abstraits). Dans un tel cadre, il n'existe pratiquement aucun absolu pouvant servir de principes fondamentaux à partir desquels le reste de la connaissance pourrait être dérivé ; mis à part un très petit nombre d'axiomes logiquement évidents (dont la négation serait paradoxale, c'est-à-dire contradictoire), nous devons développer la connaissance de manière très prudente et progressive. Ici, les formes particulières indéfinies **I** et **O** sont indispensables à un discours efficace, comme autant d'étapes et de tremplins vers une connaissance plus complète, comme expliqué précédemment.

Néanmoins, notre observation précédente ne signifie pas qu'il existe un fossé épistémologique infranchissable entre les deux « logiques », celle du Talmud et la logique commune. Il ressort clairement de ce qui précède que les deux systèmes utilisent globalement une même logique[120] ; seule *la présentation de leurs données initiales diffère* . Autrement dit, face à des données présentées de manière identique, leur processus de développement serait effectivement identique ; mais l'un repose essentiellement sur des données verbales, tandis que l'autre se limite à des données non verbales. Certes, *leurs données initiales diffèrent également par leur source* : révélées divinement (à certains) dans un cas, et naturellement apparentes (à tous) dans l'autre ; mais cette différence affecte la crédibilité des données initiales, plutôt que les processus mentaux ultérieurs liés à l'assimilation de l'information.

En tout état de cause, il convient de noter que ces deux corpus de connaissances ne s'excluent pas mutuellement. D'abord, le savoir religieux n'est jamais totalement indépendant des données profanes ; une religion peut certes expliquer le monde matériel comme une vaste illusion, mais elle ne peut pour autant l'ignorer complètement : le langage religieux n'est compris que parce qu'il est réductible à l'expérience commune. Et puisque la religion (en particulier le judaïsme) admet des données profanes, elle reconnaît également la méthode inductive qui les assimile. De plus, comme nous le verrons, la méthode par laquelle la religion (du moins le judaïsme) assimile finalement ses propres données spécifiques est très semblable à la méthode profane.

> L'idée d'un savoir profane sans données religieuses peut sembler concevable, mais seulement si l'on ferme les yeux sur diverses questions cruciales. En fin de compte, la religion est inévitable, sauf par le silence, car même les réponses négatives à ces questions peuvent être considérées comme « religieuses » à leur manière [121]. Sur le plan méthodologique, les sciences profanes utilisent certainement, dans une certaine mesure, des techniques issues des sciences des religions, comme l'analyse textuelle, puisqu'elles produisent

---

119 Il faut ici se référer à l'humanité dans son ensemble depuis ses origines, lorsqu'on aborde la construction du langage et du savoir à partir de zéro ; de toute évidence, les individus reçoivent aujourd'hui une grande partie de leurs connaissances sous forme déjà verbalisée de la société qui les entoure.

120 Cette affirmation, ainsi que d'autres similaires dans ce chapitre, devront être considérablement remaniées plus loin dans l'ouvrage, après une analyse approfondie de l'herméneutique rabbinique. Car nous y découvrirons des processus de pensée talmudiques que l'on ne peut qualifier de « logiques » ou « inductifs » qu'au prix d'une grande indulgence, mais qui méritent plutôt les étiquettes de « pseudo-logiques » et d'« arbitraires ».

121 En ce sens, l'athéisme est aussi une religion, celle qui opte pour une réponse négative à la question de l'existence de Dieu.

des textes pour communiquer leurs résultats, et que ces textes, lors de leur rédaction ou de leur lecture, font l'objet d'analyses. L'analyse textuelle est également utilisée dans des contextes profanes en lien avec des documents historiques (littéraires ou juridiques, y compris la Bible elle-même). Les scientifiques ne peuvent donc pas s'opposer à l'herméneutique en tant que telle (même s'ils peuvent porter un regard critique sur certaines techniques d'interprétation).

Nous avons vu que la logique talmudique, étant plus déductive qu'inductive, privilégie l' interprétation *davqa* de certaines propositions. Cependant, nous allons maintenant montrer que *la logique formelle ne peut finalement se dispenser du recours au lav-davqa. Les particularités, et donc la logique talmudique, doivent au moins les reconnaître implicitement.* Les situations sous-entendues par les formes **I** et **O** , d'ignorance partielle ou de connaissance lacunaire, se présentent constamment dans le cours de la pensée humaine – non seulement dans les processus inductifs de collecte et d'évaluation des données empiriques, mais tout autant *dans les processus purement déductifs* . Les particularités indéfinies sont donc indispensables à une pensée articulée.

On pourrait, en vérité, construire une logique formelle dotée d'un arsenal propositionnel dépourvu de particularités indéfinies, simplement en exprimant explicitement notre position dans de tels cas par la disjonction de formes définies (générales et contingentes). Au lieu de « **I »** , on dirait toujours « soit **A,** soit **IO** » ; et au lieu de **« O »** , « soit **E,** soit **IO** ». Mais ce serait artificiel. Pourquoi priver notre pensée d'outils précieux et ne pas considérer comme acquis ce que le langage ordinaire nous offre ? Le langage ordinaire satisfait assurément les besoins de nos facultés cognitives. Une certaine concision linguistique est nécessaire pour raisonner clairement, sans quoi le langage risque de devenir une source de confusion. Les formes **« I »** et **« O »** rendent cette simplification possible (même si leur présence augmente légèrement la taille de notre arsenal propositionnel).

Pour montrer que les talmudistes ont autant besoin de détails indéfinis que quiconque, pour raisonner clairement au-delà du stade *ab initio , il n'est pas nécessaire de procéder à une énumération et une analyse systématiques et exhaustives des processus logiques. Il nous suffit de considérer quelques arguments dont les conclusions sont quantitativement plus indéfinies que leurs prémisses* . En matière d'éducation, nous pouvons illustrer notre propos par l'exemple de certaines conversions :

(**A)** Tous les X sont Y, est convertible en (**I**) Certains Y sont X.

(**IO**) Certains X sont Y et certains X ne sont pas Y, se convertit en (**I**) Certains Y sont X.

Que l'on parte d'une proposition affirmative générale ou contingente, la conversion ne peut aboutir qu'à un particulier indéfini ; en réalité, seul l' élément **I,** dans ces formes, est convertible [122]. À l'inverse, une proposition **O est inconvertible, et seule la forme E** peut être convertie (mais intégralement, en un **E**) [123]. Ainsi, étant donné **A** ou étant donné **IO** , l'inférence par conversion ne donnera qu'une conclusion de quantité moins définie, à savoir un **I.** On pourrait certes reformuler la conclusion ainsi : « soit tous les Y sont X, soit certains Y sont X et d'autres

[122] « Certains X sont Y » et « Certains Y sont X » signifient tous deux « certaines choses sont à la fois X et Y », l'ordre des termes étant alors sans importance.

[123] La conversion de **E** se réduit à celle de **I** , par l'absurde ; ou elle peut être comprise indépendamment, de la même manière.

ne sont pas X », mais sa justesse pourrait paraître moins évidente. D'autres inductions aboutissent à des résultats similaires, bien que dans des cas différents [124].

En ce qui concerne le raisonnement syllogistique, les conclusions particulières sont presque toujours indéfinies. Seule la troisième figure (en combinant les modes valides **3/IAI** et **3/OAO** , qui ont la même prémisse mineure) permet de construire un argument avec une prémisse contingente (majeure), qui aboutit à une conclusion contingente, et donc tout aussi définie. On obtient ainsi le « double syllogisme » suivant :

Certains Y sont Z et certains Y ne sont pas Z (**IO**);
et tous les Y sont X (**A**);
par conséquent, certains X sont Z et certains X ne sont pas Z (**IO**).

Dans tous les autres cas, même si l'on part d'une proposition contingente comme prémisse, la conclusion ne peut être qu'un particulier indéfini. En effet, dans les première et troisième figures, les modes valides **AII** et **EIO** ne peuvent être combinés, leurs prémisses majeures étant contraires, et aucun mode valide n'a de prémisse mineure négative ; de toute façon, dans la deuxième figure, seules des conclusions négatives peuvent être tirées (voir **AOO** et **EIO**). Ceci montre que quiconque raisonne syllogistiquement à partir de prémisses contingentes *est tôt ou tard amené à rencontrer des conclusions particulières indéfinies* .

Ainsi, la logique déductive requiert un langage doté de particularités spécifiques *(lav davqa)* , tout comme la logique inductive. Ceci confirme incidemment que la logique de type aristotélicien est bien générique, applicable aussi bien à la vision du monde du Talmud (où la déduction prédomine) qu'à celle des personnes s'intéressant à la connaissance des phénomènes non révélés (qui s'appuient davantage sur l'induction).

L'interprétation contingente des propositions *particulières (indéfinies) constitue le paradigme de l'interprétation davqa* ; un raisonnement similaire s'applique aux propositions *générales* , comme nous allons l'expliquer. Lorsque nous lisons la proposition particulière « Certains X sont Y » comme *davqa* , nous produisons une information nouvelle, car nous supposons que « Certains X (autres) ne sont pas Y ». Cette dernière proposition concerne des instances de X *autres que* celles incluses dans la première ; et elle leur attribue le prédicat *opposé* (c'est-à-dire non Y, au lieu de Y).

> C'est pourquoi, en latin, on dit parfois que la proposition prétendument dérivée est l' ***a-contrario*** de l'originale. J'hésite toutefois à employer cette expression trop librement, car elle pourrait prêter à confusion. Il est important de noter que la proposition originale et celle qui en est dérivée par une lecture *davqa* ne sont pas contraires ; elles sont compatibles, puisqu'elles peuvent être et sont conjointes. Ainsi, *a-contrario* ne signifie pas « au contraire », mais attribue au reste d'une classe de sujet la négation d'un prédicat.[125]

---

[124] Par exemple, en contraposition, ce sont les formes **E** et **I** qui inhibent le processus, puisque « Tous les X sont Y » (**A**) peut être contraposé à « Tous les non-Y ne sont pas des X », et « Certains X ne sont pas des Y » (**O**) à « Certains non-Y ne sont pas des X ».

[125] Notez toutefois que *l'a contrario* n'est pas vraiment un « argument » (bien qu'il soit utilisé dans les arguments) ; il s'agit simplement d'une « lecture », puisque le résultat n'est pas formellement déductible de ce qui est donné.

Ainsi, l'essence de l'interprétation *davqa* consiste à *limiter* un énoncé par *exclusion* . Dans le cas de cas particuliers, le raisonnement va de « Certains X sont Y » à « Seuls certains X sont Y » (ou, cela va de soi, de « Certains X ne sont pas Y » à « Seuls certains X ne sont pas Y »). De même, dans le cas de cas généraux, l' interprétation *davqa* de « Tous les X sont Y » est l'interprétation exclusive « Seuls les X sont Y », impliquant « Tout non-X n'est pas Y » – c'est-à-dire « Aucun non-X n'est Y » [126](ou, de la même manière, l' interprétation *davqa* de « Aucun X n'est Y » est « Tous les non-X sont Y »).

Il est important de noter que, par simple *induction* , on ne peut déduire de « Tous les X sont Y » que « Certains non-X ne sont pas Y » (ce processus s'appelle l'inversion et est validé ici par contraposition, puis par conversion [127]) ; pour parvenir à l'inférence « Tous les non-X ne sont pas Y », il faut *généraliser* l'inverse. Du point de vue de la logique ordinaire, la lecture *davqa* d'une proposition générale implique donc un facteur inductif. De même que pour les propositions particulières, une nouvelle information est produite, de même pour les propositions générales.[128]

Le parallélisme des interprétations *davqa* des propositions générales et particulières peut être illustré plus en détail comme suit. Considérons un sujet S (pour espèce), subsumé sous un sujet plus large G (pour genre) ; et soit P un prédicat. La proposition générale « Tous les S sont P » implique la proposition particulière « Certains G (à savoir ceux qui sont S) sont P », et l'implication *davqa de la première* , « Tous les non-S sont non-P », est parallèle à celle de la seconde, « Certains G (à savoir ceux qui ne sont pas S) ne sont pas P ».

Des interprétations similaires peuvent être faites concernant les propositions conditionnelles (normales). Par exemple, lorsque « si P, alors Q » est compris comme *davqa* , cela implique « si non P, alors non Q » ; bien que *lav davqa* , cela implique seulement (normalement) « si non P, non-alors Q ».

3. *Kushya* et *Terutz* .

En comparant les méthodologies du Talmud (et des recherches connexes) et de la science (et du discours courant), nous avons jusqu'à présent mis l'accent sur certaines différences générales. Nous avons relevé, premièrement, leurs bases de données distinctes. Deuxièmement, nous avons présenté la religion comme un système principalement déductif et la science profane comme un système essentiellement inductif, en indiquant certaines raisons de cette opposition. Mais il nous faut maintenant considérer certaines similitudes entre ces disciplines afin d'obtenir une appréciation plus nuancée, car un examen plus approfondi révèle qu'elles convergent à bien des égards.

---

126 C'est généralement le cas, bien que l'expression *« davqa all* X are Y » signifie souvent : *littéralement tous les* X (et pas seulement la plupart) sont Y. Ce qui est alors nié, c'est l'hypothèse possible que le quantificateur « tous » soit utilisé au sens hyperbolique, c'est-à-dire alors qu'il signifie en réalité « *pratiquement tous* » ou « presque tous (mais pas tout à fait tous) ».

127 L'inversion de « Aucun X n'est Y » se ferait par conversion, puis par contraposition.

128 Il convient de noter que des changements de modalité peuvent être impliqués. Par exemple, la lecture rabbinique de Lévitique 7:19, qui dit que les personnes rituellement impures sont *autorisées* à manger des offrandes saintes, est qu'il leur est *interdit* de manger des offrandes saintes (voir Scherman, p. 51).

En ce qui concerne les données brutes, bien qu'en théorie notre religion soit fondée sur des expériences mystiques (principalement la Révélation du Sinaï, qui était en partie collective, mais aussi en grande partie le privilège des prophètes, notamment de Moïse, auquel il faut ajouter des événements ultérieurs, comme les prophéties d'Isaïe, par exemple), qui comportaient des composantes à la fois non verbales et verbales, en pratique, aujourd'hui, seules les composantes verbales subsistent, de sorte que notre religion dépend de données sensorielles très ordinaires, à savoir *des mots lus dans des livres ou entendus de la bouche d'autrui* , ainsi que de certaines intuitions personnelles, et de certaines imaginations et émotions.

Du point de vue de la logique, bien que la position initiale du droit juif soit théoriquement déductive, une analyse attentive de son *développement* dans les textes talmudiques et rabbiniques, ainsi que de son *enseignement et de son étude* en pratique, révèle une démarche *manifestement inductive* . Le Talmud se développe en grande partie **de manière dialectique** , en mettant au jour une ***kushya*** (littéralement, une difficulté – un problème logique) au sein des textes reçus et des données connexes, et en recherchant, et trouvant généralement, une ***terutz*** (solution) à cette difficulté. C'est également ainsi que le Talmud est enseigné et étudié, en retraçant les étapes du débat originel.

La *difficulté* en question peut être une contradiction flagrante, ou une tension plus subtile entre deux ou plusieurs énoncés. On peut dire que deux propositions ou plus sont en tension – voire potentiellement incompatibles – s'il existe des justifications logiques ou naturelles concevables qui les rendraient contradictoires, ou s'il existe des interprétations concevables de leurs termes qui aboutiraient à une antinomie intenable. De plus, la difficulté peut ne pas résider dans un conflit entre des énoncés explicites, mais être liée à des facteurs implicites, comme un silence troublant sur un sujet donné ou un commentaire étonnamment superflu. Cependant, une fois la source tacite du malaise mise au jour, la difficulté est verbalisée et peut être résolue.[129]

Des propositions contradictoires peuvent provenir de sources identiques ou différentes. Les sources pertinentes sont, comme nous l'avons vu, la Torah écrite, le Nakh, la Mishna et les documents apparentés (par exemple, les Baraitot), les Guemarot de Jérusalem et de Babylone et les documents apparentés (par exemple, les Midrashim postérieurs), les traditions orales transmises par des rabbins faisant autorité, et plus tard, diverses responsa rabbiniques et codes de lois [130]. Ainsi, par exemple, une Mishna peut sembler contredire un verset de la Torah ; ou deux Guemarot, même du même auteur, peuvent paraître contradictoires ; et ainsi de suite (dans toutes les combinaisons possibles). Dans de rares cas, la difficulté peut résider dans un conflit apparent entre l'enseignement d'un rabbin et un enseignement scientifique (par exemple, en agronomie ou en médecine).

Le rôle du *terutz* est de concilier ces divergences, réelles ou supposées. Ceci peut se faire de diverses manières. Parfois, les rabbins admettent leur ignorance et laissent la question en

---

129 Le mot *kushya* avait à l'origine, dans le Talmud, un sens plus spécialisé, désignant notamment les divergences textuelles. Cependant, de nos jours, dans l'étude du Talmud, son usage est plus large, à l'instar du mot français « difficulté ». C'est dans ce sens que nous l'emploierons ici. Notons qu'il existe souvent une part de subjectivité : il s'agit de *quelqu'un* qui est perplexe face au silence ou surpris par une répétition, etc. Dans ce cas, il est nécessaire de comprendre les raisons et les fondements des attentes, logiques ou autres, de cette personne, attentes que d'autres ne partagent pas forcément.

130 *Les responsa* sont des réponses écrites aux questions posées aux rabbins faisant autorité concernant la Halakha ; cette manière de clarifier et d'expliquer la loi a joué un rôle important dans la vie juive depuis l'époque de Gaon. Les codes, tels que le *Mishneh Torah de Maïmonide et le Shulchan Arukh* de Rabbi Joseph Caro , sont des développements plus tardifs, mais ils font aujourd'hui autorité en matière de décisions juridiques.

suspens (***teku***), « pour que le prophète Élie » s'en occupe à son retour. Ils peuvent aussi user de leur prérogative d'arbitrage et rejeter, à la majorité [131], l'une des thèses conflictuelles, la requalifiant ainsi de « tradition théorique sans application pratique » [132]. Mais ***de préférence, le conflit est résolu en démontrant que les propositions en cause reposent sur des hypothèses distinctes, se rapportent à des cas différents, s'appliquent à des circonstances ou des époques différentes, ou ont des significations différentes*** . À première vue, le conflit semble insurmontable, mais une analyse verbale ou conceptuelle approfondie révèle que les propositions sont plus harmonieuses qu'on ne le pensait.

> Ces résolutions de paradoxes, après de longs débats interminables, s'avèrent souvent décevantes : une affirmation d'abord générale se révèle d'une portée plus limitée ; une déclaration initialement inconditionnelle est finalement interprétée comme conditionnelle ; ou encore, des mots apparemment identiques finissent par avoir des sens dissonants selon le contexte. On peut se demander pourquoi les personnes impliquées n'ont pas pris la peine, dès le départ, de s'exprimer clairement et sans équivoque, si leur intention était la même que celle qu'on leur attribue par la suite. Dans certains cas, on est tenté de soupçonner une tentative de réconciliation *a posteriori* ! Pour un néophyte ou un observateur extérieur peu compréhensif, le processus peut parfois paraître tout à fait malhonnête, une manœuvre trompeuse, un exercice fastidieux de manipulation et de déconstruction d'illusions [133]. Mais il est évident, ou du moins en apparence, qu'il y a progrès, puisqu'une doctrine relativement cohérente et pertinente finit par émerger. D'un point de vue didactique, l'alternance de confusion et d'éclaircissement sert à susciter et à maintenir l'intérêt. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici, c'est le rôle inductif de la dialectique.

Un problème sous-jacent réside dans le style télégraphique employé dans le discours talmudique. Un mot en apparence simple n'est souvent qu'un *slogan* dissimulant une thèse très complexe, et il nous est impossible de les démêler si ce n'est *par* la dialectique. ***Les thèses et les contre-thèses ne sont pas clairement définies d'emblée ; elles ne prennent leur forme définitive que par la synthèse finale*** , qui révèle qu'elles n'étaient pas aussi antithétiques qu'il n'y paraissait.

Les exemples abondent. Dans *le Baba Qama* 84b, qui traite du versement de dommages et intérêts en cas de brûlure (provoquant des douleurs) ou de contusion (blessure), une partie considère que le terme « brûlure » exclut par *définition* le terme « contusion », et que le terme « contusion » inclut *la* brûlure. Une autre partie, en revanche, considère que le terme « brûlure » désigne par définition une brûlure *et* une contusion, et que le terme « contusion » (curieusement, si je ne m'abuse) signifie une brûlure *sans* contusion. Ainsi, de même, « X » ne signifie pas

---

131 Concernant le principe fondamental selon lequel l'avis majoritaire fait loi (Halakha), sa justification épistémologique ne saurait se fonder sur l'idée que la vérité est révélée par un vote majoritaire. On peut plutôt évoquer une impression partagée de la vérité, ou une mémoire collective d'une vérité autrefois connue, mais désormais incertaine, auquel cas le vote majoritaire établit une sorte de probabilité inductive. Une justification encore plus pertinente est d'ordre ontologique : par un pouvoir conféré par l'autorité divine, une loi potentielle est rendue effective par l'arbitrage majoritaire.

132 La motivation épistémologique de ce concept est assez claire : il s'agit d'invalider halakhiquement la thèse rejetée, sans pour autant délégitimer l'autorité de son auteur, c'est-à-dire sans remettre en cause son infaillibilité dans d'autres contextes. Sur le plan ontologique, le concept semble impliquer un réservoir transcendantal de lois autrefois potentielles, désormais irréalisables. Cette idée est cohérente avec la remarque formulée précédemment, selon laquelle le pouvoir législatif conféré aux rabbins par Dieu doit être considéré comme un pouvoir créateur, puisque dès qu'une loi est promulguée par eux, elle devient une valeur objective, un fait normatif. On peut alors parler de l'actualisation irréversible d'une loi potentielle.

133 Il convient de souligner que ce type de raisonnement, dont le but est de concilier des autorités contradictoires, ne se limite pas au judaïsme, mais était une pratique courante dans les universités européennes médiévales.

nécessairement « X, que Y ou non », mais peut signifier « X et Y », « X mais pas Y », voire « non X et Y » ou « non X et non Y ». Un terme n'est qu'un titre abrégé (***techila***) désignant une expression plus complexe, pouvant même avoir une valeur négative !

Le processus dialectique de mise en relation des réponses divergentes à une question juridique ne relève pas de la logique déductive, mais de la logique inductive, et ce pour plusieurs raisons. Premièrement, la recherche de réponses est un processus plus créatif que mécanique ; il s'agit essentiellement d'un raisonnement par *adduction* , consistant à proposer de nouveaux termes ou conditions afin de rétablir la cohérence interne ou externe des connaissances acquises. Deuxièmement, des solutions alternatives peuvent généralement être proposées au problème posé, et le sont souvent. Troisièmement, la décision finale, lorsqu'elle a lieu, est rarement immédiate, mais résulte plutôt d'un processus graduel d'essais et d'erreurs. Les Sages formulent diverses suggestions quant à la manière d'harmoniser les thèses contradictoires , et ces propositions sont successivement écartées pour diverses raisons, jusqu'à ce qu'une proposition soit trouvée qui soit manifestement acceptable par tous ou qui résiste à toutes les critiques.[134]

On remarque deux niveaux de discussion superposés : au cœur du sujet, un conflit porte sur des questions textuelles et/ou des opinions faisant autorité à ce sujet ; ensuite, des opinions divergentes peuvent émerger quant à la manière de résoudre ce conflit initial. D'autres niveaux de discussion peuvent encore être identifiés si l'on considère l'ensemble des commentaires et supercommentaires ultérieurs à travers les siècles ! Tout cela confirme le caractère inductif de larges pans du discours talmudique.

De même, il convient de préciser que la démarche intellectuelle de quiconque enseigne ou étudie le Talmud est nécessairement inductive. Cela est d'autant plus vrai que le Talmud ne présente pas ses résultats de manière ordonnée et organisée, mais laisse ses recherches à l'état brut. Le lecteur est invité à retracer le cours de la discussion, comme s'il y participait, par tâtonnements. C'est pourquoi le Talmud demeure un document vivant par excellence, affranchi de la rigidité des codifications juridiques plus modernes.

le caractère radical et l'importance de notre classification d'une grande partie de la logique talmudique sous l'appellation de logique *inductive* , car elle est contraire aux opinions de certains commentateurs du passé qui (il faut le dire, sans vouloir manquer de respect) n'avaient pas toujours une connaissance et une compréhension très avancées de la science de la logique.

---

134 Voir Lewittes pp. 66-68 sur la controverse rabbinique ; en particulier, noter la déclaration de R. Yannai : « Si la Torah avait été donnée de manière univoque, aucune opinion ne serait tolérée dans les temples. » Sur les larges pouvoirs législatifs du Sanhédrin en pratique, voir pp. 62-63 du même ouvrage.

4. Normes de connaissance.

Ainsi , en conclusion (du moins selon nos recherches actuelles), les processus de pensée à l'œuvre dans le Talmud et qu'il engendre ressemblent en grande partie à ceux de la science. À l'instar du scientifique, le talmudiste doit formuler des hypothèses à maintes reprises et les tester sur les données qui le concernent spécifiquement, tout en recherchant la cohérence logique.

Pour le scientifique, la base de données se compose en définitive d'impressions sensorielles non verbales de phénomènes naturels (idéalement reproductibles publiquement, bien que ce ne soit pas toujours le cas). Pour le talmudiste, comme nous l'avons vu, la base de données se compose des vestiges verbaux (écrits ou oraux) d'expériences mystiques lointaines. Mais, hormis ces différences essentielles de contexte empirique, les deux présentent *une réponse mentale uniforme, le même éventail d'outils méthodologiques : arguments inductifs et déductifs utilisés selon diverses combinaisons et ordres* . Ce qui est prévisible : nous sommes tous des êtres humains, constitués de manière similaire, dotés des mêmes facultés cognitives, soumis aux mêmes facilités et contraintes épistémiques.

L'épistémologie est la discipline philosophique qui s'intéresse à la compréhension de la manière dont la connaissance est acquise et justifiée. Cette discipline, grâce aux travaux des logiciens formels, a clairement établi que la justification de tout contenu de la connaissance, ou de tout passage d'un contenu à un autre, est *une question formelle* . Avant toute inférence scientifique ou talmudique, qu'elle soit inductive ou déductive, il est ***nécessaire d'examiner la validité logique de cette méthode d'inférence indépendamment de son contenu*** . Aucun raisonnement, qu'il soit celui d'un pieux talmudiste, d'un scientifique professionnel ou d'un simple citoyen, n'échappe à cet examen formel.

Il convient toutefois de souligner que (contrairement à l'opinion de certains philosophes et logiciens) la validation d'une logique relève du simple bon sens et non d'une méthode transcendantale. De même que notre raisonnement quotidien repose sur des intuitions logiques – nos intuitions conceptuelles communes qui nous permettent, par exemple, de savoir si une thèse est compatible ou incompatible avec une autre, ou si elle l'implique ou non –, il en va de même pour les raisonnements des logiciens qui s'attachent à des validations formelles. Le critère ultime de tout raisonnement, matériel ou formel, est sa capacité à nous convaincre. Si, en toute sincérité, aussi informés et intelligents que nous soyons, et malgré tous nos efforts, nous ne sommes pas convaincus, alors nous ne le sommes pas. Un argument doit avoir le pouvoir de nous faire changer d'avis.

Certains logiciens pensent qu'il est possible, à l'instar de la géométrie euclidienne, de poser a priori des normes de raisonnement, au moyen d' « axiomes » extérieurs à la totalité du savoir. Mais ils ne réalisent pas que de tels « axiomes » resteraient eux-mêmes non démontrés, et seraient donc incapables de démontrer quoi que ce soit. D'autres logiciens, jugeant cette circularité problématique, tentent de la contourner en rejetant toute connaissance conceptuelle et en ne considérant comme valide que la connaissance purement perceptive. Cependant, une telle position est insoutenable, car elle constitue elle-même une proposition conceptuelle. Un point de vue équilibré et pragmatique n'est possible qu'à travers une introspection sincère et une prise en compte de nos modes de raisonnement réels, et de notre raisonnement sur le raisonnement.

Le raisonnement talmudique, tout comme le raisonnement profane, ne saurait se développer sans les mêmes réactions logiques face aux stimuli des doctrines reçues. Une « logique » ésotérique, telle que les acrobaties mentales incompréhensibles du *koan zen* , manque de crédibilité. Ce n'est que dans la mesure où une « logique » suscite une réaction universelle de compréhension et de conviction qu'elle peut être qualifiée de véritable logique. Le but du *koan* n'est pas de convaincre par des arguments rationnels et des raisonnements fallacieux, mais d'aider ceux qui méditent sur lui à dépasser ces schémas mentaux ordinaires et à accéder à un autre état de conscience. Dans ce cas, même en supposant qu'il fonctionne et produise l'effet escompté, le *koan* n'est pas une logique, mais tout au plus un outil psychologique.

De même, il est essentiel de tracer une ligne claire entre la logique talmudique et la foi ; ces fondements de la croyance ne sauraient être confondus. Face à un argument, ou à une forme d'argument, employé dans le Talmud, si l'on veut lui conférer *le statut de logique* , il doit pouvoir nous convaincre par lui-même, *indépendamment de* toute question de foi. Nous pouvons légitimement accorder à la foi le respect qui lui est dû, mais nous ne pouvons pas nous forcer à croire en la logique là où il n'y en a pas. Être convaincu par un argument ne saurait constituer *une preuve de foi* ; soit nous parvenons à une conviction par la logique, auquel cas aucun effort de persuasion n'est nécessaire ni permis, soit par la foi, auquel cas nous reconnaissons simplement et honnêtement que telle est la base de notre croyance.[135]

Ces remarques s'imposent, car il se peut que le Talmud remplisse une fonction comparable à *celle des koans* . Nombre de positions et de raisonnements qu'il présente peuvent paraître étranges à certains ; peut-être qu'une étude approfondie induit une sorte de transformation de la conscience, rendant alors parfaitement compréhensible tout ce qui semblait énigmatique. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons nous laisser influencer par une telle considération ; notre propos dans ce volume est uniquement d'ordre logique. Nous examinerons, au fil de notre analyse, divers schémas argumentatifs présents dans le Talmud et les documents connexes, et nous nous efforcerons d'évaluer leur crédibilité avec équité et franchise, en nous référant aux plus hautes exigences de la vérité.

---

135 Ce qui est dit ici devrait être évident, mais j'ai souvent observé des gens qui ont peur d'admettre qu'ils ne sont pas convaincus par un argument, par crainte d'être soupçonnés de manque de foi ou de manque de respect envers les rabbins.

9. ENSEIGNEMENTS TRADITIONNELS.

Un bref aperçu de la manière dont le judaïsme présente traditionnellement l'art du « Talmud Torah », suivi de quelques suggestions à ce sujet.

1. Herméneutique.

Le droit talmudique fut décidé, en référence à la Torah, après de longs débats. Dans un premier temps, ces débats se cristallisèrent dans la Mishna ; dans un second temps, dans la Guemara. Les méthodes employées dans ces discussions pour interpréter le texte de la Torah sont appelées principes herméneutiques (ou, lorsqu'elles sont prescrites, règles). En hébreu, elles sont nommées ***midot*** (sing. *midah*), signifiant littéralement « mesures » ou « vertus ». Cette logique talmudique, comme nous le verrons, présente certaines spécificités, tant par rapport à la logique générale qu'en son sein, en raison des tendances distinctes des différentes écoles de pensée. Divers rabbins proposèrent différents recueils de ces directives méthodologiques, dans le but d'expliquer et de justifier la prise de décision juridique [136].

> Dans ce contexte, les lecteurs pourront trouver utile d'étudier : les articles sur l'herméneutique dans l' *Encyclopédie juive* [137]et l' *Encyclopaedia Judaica* [138], ainsi que le Bergman's *Gateway to the Talmud* [139]et le *Reference Guide* to Steinsalz's English edition of the Talmud.

Les compilations les plus anciennes sont : les **Sept Règles de Hillel haZaken** (Ier siècle av. J.-C.)[140] ; les **Treize Règles de Rabbi Ishmael ben Elisha** (IIe siècle apr. J.-C.) ; et les **Trente-deux Règles de Rabbi Eliezer ben Yose haGelili** , d'une date légèrement postérieure. Ces listes sont présentées sous le nom de Baraitot, les deux premières figurant dans le chapitre introductif du *Sifra* (1:7) [141]et la troisième dans des ouvrages plus tardifs. Comme mentionné précédemment, les Baraitot étaient des décisions juridiques de Tanaim non incluses dans la

---

136 Les principes herméneutiques s'appliquent plus largement à l'exégèse scripturaire, y compris à la Haggadah ; cependant, pour les aspects non juridiques, on a souvent recours à des formes d'interprétation moins rigoureusement encadrées. Si ces dernières ne sont pas jugées suffisamment fiables pour la Halakha, comment pourrait-on s'y fier pour la Haggadah, qui influence également les croyances et les actions des individus ?

137 Vol. , pp. 30-33.

138 Vol. 8, pp. 366-372.

139 Chapitre 13.

140 Il convient de noter que Hillel et Shammai ne reçoivent traditionnellement pas le titre de rabbin, ni aucun titre équivalent.

141 Un commentaire halakhique du *Lévitique* , également connu sous le nom de *Torat Kohanim* , attribué à R. Yehudah b. Ilayi, disciple de R. Akiba (IIe siècle de notre ère).

Mishna ; mais elles étaient considérées dans la Guemara comme ayant une autorité presque équivalente [142].

Selon la tradition juive, au moins depuis l'époque des Gaons (notamment Saadia Gaon) et jusqu'à nos jours, ces règles proviennent de la révélation du Sinaï et ont été transmises sans interruption de maître à élève [143]. Ceci est *en partie* confirmé par des passages du Talmud et de la littérature de cette époque, où des rabbins affirment avoir reçu la connaissance de certaines règles de leurs maîtres [144]. Cependant, l'historicité de cette affirmation *générale* n'a jusqu'à présent été démontrée par aucun document pré-talmudique : en particulier, le Tanakh ne fait aucune mention explicite de tels principes d'interprétation.

> Selon *Jew. Enc.* : « L'ancienneté des règles ne peut être déterminée que par les dates des autorités qui les citent ; en général, on ne peut affirmer avec certitude qu'elles soient antérieures au tanna auquel elles sont attribuées en premier. Il est toutefois certain que les sept middot d'Hillel et les treize d'Ismaël sont antérieures à l'époque d'Hillel lui-même, qui fut le premier à les transmettre. En tout cas, il ne les a pas inventées, mais s'est contenté de les recueillir telles qu'elles étaient en usage à son époque, bien qu'il les ait peut-être développées. » Toujours selon *JE* , les règles d'Ismaël ne sont qu'une simple amplification de celles d'Hillel ; et de même, les règles d'Éliézer coïncident en de nombreux points avec celles d'Hillel et d'Ismaël, bien que dans d'autres cas elles concernent la Haggadah plutôt que la Halakha.

Il paraît en tout cas peu probable que de telles règles aient été « inventées » subitement, de manière consciente, par leurs auteurs présumés ou par quiconque. Le scénario le plus plausible, d'un point de vue laïque, est qu'il s'agissait, depuis un certain temps, de pratiques discursives inconscientes de la part des participants aux débats juridiques ; progressivement, certains d'entre eux (très probablement ceux dont les noms nous sont parvenus en tant que formulateurs, rapporteurs et collecteurs de règles herméneutiques) se sont aperçus qu'eux-mêmes, leurs collègues et leurs prédécesseurs avaient régulièrement recours à telle ou telle forme de raisonnement ou d'argumentation, et ces prémisses implicites ont été explicitées (renforçant ainsi leur usage). Différents commentateurs ont jugé certaines règles plus convaincantes que d'autres et ont donc établi des sélections ; finalement, des écoles rivales ont émergé.

> Voici les étapes naturelles du développement d'un tel corpus de connaissances : premièrement, *la pratique inconsciente* (qui peut être correcte ou incorrecte) ; deuxièmement, *la prise de conscience progressive* de cette pratique (due à ce que l'on appelle la « conscience de soi ») ; troisièmement, *la verbalisation* , d'abord aléatoire (par des individus exceptionnels, se concentrant sur les pratiques les plus remarquables), puis de plus en plus répandue (davantage de connaissances, partagées par un plus grand nombre de personnes, à mesure qu'une habitude culturelle se développe) ; quatrièmement, la systématisation (la plus simple, à savoir : l'établissement de listes) et la controverse (différentes listes étant établies par différents groupes). Dans le cas du judaïsme, l'étape suivante a été *la fusion* des résultats (par les générations suivantes, par vénération, rendant toutes les listes « casher » d'un seul coup) ; et ensuite, il y a eu une étape de *commentaire* (tentant de justifier, d'expliquer – dans certains paramètres). Cependant, malheureusement,

---

142 Comme l'a souligné Scherman, ces Baraitot étaient différentes en ce qu'elles n'étaient pas en elles-mêmes des énoncés de loi, mais des explications sur la manière dont les lois étaient dérivées de la source de la Torah.

143 Pour expliquer les différences de classement, les commentateurs orthodoxes déploient des efforts considérables. Nous aurons l'occasion d'aborder certaines de ces explications par la suite.

144 Par exemple, *le klal uphrat* , un principe de Rabbi Ishmael, est attribué à Nechunia b. Hakaneh (*Tosefta Shevuot* 1:7) ; *le ribui umiut* , un principe de Rabbi Akiba, est attribué à Nachum Ish Gimzu (*Shevuot* 26a).

comme nous le verrons, les dernières étapes naturelles de *formalisation* et *d'évaluation* ne se sont jamais produites (jusqu'à récemment, en dehors des cercles orthodoxes).

Selon *Jew. Enc.* , ces différentes listes n'étaient pas considérées comme exhaustives, même à leur époque. Je ne sais pas si cette affirmation est fondée, c'est-à-dire s'il existe dans le Talmud ou dans la littérature apparentée une déclaration confirmant l'hypothèse selon laquelle Hillel, Rabbi Ishmael, Rabbi Eliezer, ou tout autre compilateur d'une telle liste, ne se considérait pas comme ayant réussi à dresser une liste complète des *midot valides* . À l'inverse, l'opinion des traditionalistes actuels, selon laquelle ces listes étaient toutes aussi complètes, est (comme nous le verrons) tout aussi conjecturale et repose sur des arguments anachroniques et circulaires.

Ce qui est en tout cas évident, c'est que les règles de chaque liste n'étaient pas incontestées à leur époque. L'école de Hillel s'opposait à celle de **Shammaï** , et les formulations de Rabbi Ishmaël étaient contestées par **Rabbi Akiba ben Yossef** . Il est intéressant de noter qu'au *départ, ces points de vue opposés étaient considérés comme mutuellement exclusifs ; mais qu'avec le temps, ils ont fini par être utilisés indifféremment* [145].

Il est apparemment apparu que, bien que deux règles dissonantes puissent effectivement mener à des interprétations contradictoires, le choix de l'une ou de l'autre comme règle applicable dans un contexte donné relevait de la tradition ou d'une décision majoritaire ; en effet, la conclusion correcte était prédéterminée et la règle retenue ne servait que de justification a posteriori. Ainsi, le statut ontologique attribué aux règles herméneutiques est celui de leur dépendance à des facteurs matériels – des formalités activées ou laissées en suspens par le contenu textuel (dont les détails étaient désignés un à un par les autorités, sur la base de transmissions ou par vote).

Bien que l'approche de Rabbi Akiba ait généralement prévalu dans la pratique, les treize *midot* de Rabbi Ishmael sont les plus connues : elles font désormais partie de la liturgie quotidienne et figurent dans la plupart des livres de prières juifs. Depuis les formulations initiales mentionnées ci-dessus, de nombreuses tentatives ont été faites pour compiler des listes plus complètes (par exemple, par Malbim). Nous analyserons dans les chapitres suivants tous les principes herméneutiques de manière systématique, à l'aide d'exemples ; nous nous contenterons ici de quelques remarques introductives.

Il convient de préciser d'emblée que **les règles *ne sont pas* toutes de nature purement déductive** , contrairement à ce que l'on pourrait penser de prime abord. Lorsqu'elles suggèrent une « dérivation », il ne s'agit pas nécessairement d'une relation mécanique entre prémisses et conclusion. La plupart des résultats obtenus par ces règles sont, en partie ou en totalité, inductifs ; autrement dit, ils constituent, au mieux, une bonne hypothèse de travail dans le contexte de connaissances donné, laquelle peut être remplacée par une autre hypothèse ou par une inférence déductive dans un contexte de connaissances différent.

Certaines règles, en tout ou en partie, représentent des principes déductifs ou inductifs aisément justifiables par la logique naturelle. Parmi celles-ci, certaines peuvent être validées formellement (par exemple, en substituant des symboles à des contenus spécifiques) ; d'autres décrivent des actes discursifs plutôt intuitifs – des réponses à des données matérielles sans

145 Aujourd'hui encore, dans l'étude du Talmud, il n'est pas surprenant qu'une règle de Rabbi Ishmael puisse prévaloir dans un contexte et une règle de Rabbi Akiba dans un autre. Logiquement, on aurait pensé qu'un seul système devrait être adopté pour l'ensemble du Talmud.

schéma fixe – qui peuvent être approuvés au regard de considérations épistémologiques plus larges. Cependant, certaines règles, en tout ou en partie, apparaissent, du point de vue de la logique naturelle, plutôt obscures et arbitraires, et ne demeurent acceptables que parce qu'on prétend qu'elles sont d'origine divine.

> Le Talmud lui-même reconnaît, au moins implicitement, la nature inductive de nombre de ses arguments. Cela se manifeste par le fait que lorsqu'on avance plusieurs prémisses alternatives pour une conclusion donnée, celle-ci est considérée comme faible. Les rabbins argumentent : *« Nu* , si chaque ensemble de raisons donné était suffisant, pourquoi s'embêter à en invoquer d'autres ? » D'un point de vue déductif, il est vrai qu'il n'y a aucune utilité à donner de nombreuses raisons ; mais il n'y a pas non plus de mal à cela. C'est seulement en logique inductive que donner plus de raisons augmente la probabilité du résultat, et suggère donc aussi (incidemment) sa faiblesse relative.

Notre remarque que *Il convient de souligner que* **le raisonnement talmudique (et plus tard rabbinique) est très souvent inductif** , et non purement et exclusivement déductif. Cela contredit une idée répandue (les gens sont souvent surpris lorsque je le suggère), et est si manifestement ignoré par d'autres auteurs que je serais tenté de le revendiquer comme original. Si tel est le cas, il faut le souligner comme une contribution essentielle, parmi les plus importantes du présent ouvrage. En tout cas, c'est un fait évident et incontestable.

Cette idée est troublante, voire catastrophique, pour beaucoup, car l'induction est perçue comme intrinsèquement plus faillible que la déduction, et il est difficile de concilier doute et dogme. Pourtant, il faut bien admettre que le raisonnement déductif peut lui aussi, en principe et souvent en pratique, se tromper, et que le raisonnement inductif n'est pas nécessairement faible en principe, ni systématiquement erroné en pratique. Chaque cas doit être examiné individuellement ; on ne saurait généraliser et rejeter des catégories aussi vastes de processus mentaux.

Examinons maintenant brièvement la teneur des 13 *Midot* de Rabbi Ishmaël ; nous aurons l'occasion de les analyser plus en détail ultérieurement [146]. On peut distinguer trois groupes :

(a) *Midot* dont le but est **de déduire des informations** du texte, c'est-à-dire de rendre explicite ce qui y est implicite ; cela inclut **les règles n° 1 à 3 et 12** .

(b) *Midot avait pour* habitude **d'élucider les termes** du texte, en particulier leur aspect extensionnel ; cela inclut **les règles n° 4 à 7** .

(c) *Midot* servant **à harmoniser** les incongruences apparentes ou manifestes dans le texte, y compris, ainsi que les incohérences, les simples redondances, les divergences et autres sources de perplexité ; cela inclut **les règles 8 à 11 et 13** .

> Il faut bien l'admettre, ce regroupement des 13 *Midot* est quelque peu artificiel. En effet, à proprement parler, toute inférence d'information vise à élucider les termes et à prévenir les incohérences ; de même, toute élucidation des termes constitue une inférence d'information et une harmonisation ; et inversement, toute harmonisation aboutit à l'élucidation des termes et conduit à des inférences d'information. Néanmoins, les objectifs immédiats de ces différents courants de pensée sont suffisamment distincts pour justifier nos subdivisions. L'avantage de ces regroupements est qu'ils témoignent d'une certaine continuité dans l'approche de Rabbi Ishmael et expliquent et justifient l'ordre dans lequel les *midot* ont été énumérées. La seule *midah mal placée* , à notre avis, est la n° 12, qui devrait être plus proche de la n° 2, ou du moins figurer dans le même groupe.

146 Voir les chapitres 10 à 12 *ci-dessous* .

a. Déductions de l'information.

La règle 1, ***qal vachomer*** (littéralement « indulgent et rigoureux »), se réfère à l'argument a fortiori, une forme de raisonnement dont la conclusion est essentiellement déductive, bien que l'établissement des prémisses comporte en pratique des aspects inductifs, comme nous l'avons vu. En logique juive, ce raisonnement a servi de paradigme à la déduction, à l'instar du syllogisme d'Aristote (avec lequel il est souvent confondu) en logique occidentale. La découverte de l'argument a fortiori est, à mon sens, l'une des contributions les plus brillantes des logiciens juifs à la logique générique. Il convient de noter que l'argument a fortiori a des racines bibliques, la tradition juive l'ayant rapporté depuis l'époque talmudique, voire plus tôt.

La règle 2, ***gezerah shavah*** (littéralement « règles égales »), se rapporte aux raisonnements par analogie, ou plus précisément aux inférences fondées sur l'homonymie (similitude de formulation) ou la synonymie (similitude de sens). Le raisonnement par analogie était très répandu chez les anciens, juifs et autres, jusqu'à l'avènement de la méthode scientifique à une époque relativement récente ; il pouvait aller de comparaisons hasardeuses à des équations très crédibles. Bien sûr, la plupart des raisonnements, y compris le syllogisme, reposent sur des analogies, puisque la conceptualisation dépend de notre intuition des similarités entre les objets appréhendés. Cependant, ce n'est que récemment que l'on a pleinement compris que la légitimité d'une analogie repose sur son traitement en tant qu'hypothèse à tester, et à tolérer (c'est-à-dire à ne pas rejeter) de manière répétée, voire à confirmer (si elle est prédictive) par des preuves, plus encore que ses alternatives. L'analogie est donc essentiellement un mode de pensée inductif.

Alors que la règle de la proximité thématique *(gezerah shavah)* repose sur la proximité des sujets, les inférences contextuelles s'appuient sur la proximité textuelle des thèmes. Ces considérations logistiques sont relativement accessoires, mais elles supposent que le texte en question a été écrit par un esprit méthodique. Ce type de raisonnement inclut les règles dites de ***heqesh*** (relatives à deux éléments d'un même verset) et ***de semukhim*** (relatives à deux éléments de versets adjacents), traditionnellement considérées comme des aspects de la règle n° 2 (bien que probablement incluses ultérieurement sous cette rubrique) ; et les règles classées n° 12, ***meinyano*** (inférence à partir du contexte immédiat) et ***misofo*** (inférence à partir d'une référence ultérieure). Un tel raisonnement doit évidemment être considéré comme inductif, car, malgré l'intentionnalité du positionnement des mots, des groupes de mots ou des phrases, des changements de sujet sont inévitables.

> Un point d'importance connexe, il convient de le noter, est l'hypothèse de Rabbi Akiba selon laquelle, dans un document divin tel que la Torah, le choix et le placement des mots ne sauraient être fortuits ; par conséquent, aucun mot répété n'est superflu et aucun mot manquant n'est insignifiant, chaque lettre compte, etc. Cette conception autorise, voire encourage, de nombreuses interprétations (ou prétendues interprétations). Précisons que Rabbi Ishmael n'était pas, en principe, d'accord sur ce point, mais considérait que la Torah « parle dans le langage des hommes ».

Les interprétations sous-jacentes aux arguments analogiques ou contextuels peuvent sembler intuitivement raisonnables, mais elles ne se prêtent pas aisément à une formulation formelle et sont donc difficiles à valider systématiquement. De toute façon, appliqués sans discernement, de tels arguments sont voués à engendrer des difficultés : un raisonnement peut aboutir à une conclusion, et un autre à son contraire, aucune protection logique intrinsèque n’exerçant de présomption de contradiction. Et de fait, des difficultés ont souvent été rencontrées.

C'est pourquoi de nombreuses limitations ont été imposées à ces règles ; et finalement, elles ont été jugées inutilisables sans le soutien d'une tradition reconnue, ou du moins sans l'approbation de la majorité des autorités.

La règle 3, ***binyan av*** (littéralement « construction paternelle »), semble se référer au raisonnement causal ; c'est-à-dire à la recherche des causes (au sens large) des différences ou des changements, et donc à la prédiction d'effets similaires dans d'autres contextes. Dans un contexte juridique, cela signifie trouver le fondement des lois connues, afin de pouvoir élaborer des lois cohérentes dans d'autres domaines. Ici aussi, le raisonnement par analogie est impliqué, et le mode de pensée est essentiellement inductif. La formulation traditionnelle de la règle (« un principe global tiré d'un texte, ou de deux textes liés ») donne l'impression erronée qu'elle se réfère à une inférence immédiate ou syllogistique ; mais il faut examiner son application concrète pour la comprendre, et alors le rôle joué par le processus de généralisation devient évident. Si un tel raisonnement est relativement facile, de nos jours, à exprimer formellement et à contrôler scientifiquement, les rabbins (comme nous le verrons) ont éprouvé une difficulté surprenante à le maîtriser.

b. Élucidation des termes.

Les règles 4 à 7, regroupées sous l'appellation de ***klalim uphratim*** , semblent relever en grande partie de la logique de classe, puisqu'elles impliquent les expressions *klal* (général) et *prat* (particulier) dans diverses combinaisons. Nombre de ces arguments peuvent être considérés comme découlant de conventions linguistiques définissables – au sens non péjoratif du terme, car ils reflètent certaines uniformités d'intention, propres au style d'expression hébraïque de la Torah. Par exemple : la combinaison d'un terme général suivi d'un terme particulier, dans des versets ou des parties de versets proches de la Torah, produit un résultat particulier (*klal uphrat*) ; tandis que la combinaison inverse, d'un terme particulier suivi d'un terme général, produit un résultat général (*prat ukhlal*). Comme tout auteur ou orateur le sait, on peut communiquer un maximum d'informations avec un minimum de mots, grâce à certaines tournures de phrase. Tel semble être le motif ici.

Soit, en théorie. Mais en pratique, les expressions *« klal »* et *« prat »* ne se prennent pas toujours au pied de la lettre. Un examen plus approfondi des applications pratiques des règles *« klalim uphratim »* révèle que leur logique diffère légèrement de celle d'Aristote. En logique occidentale, les inclusions et exclusions entre concepts généraux (genres, surclasses) et concepts plus spécifiques (espèces, sous-classes), ou entre classes et leurs instances singulières (individus), relèvent de procédures purement mécaniques, présupposant des termes *clairement définis* . Ces arguments de subsomption peuvent être aisément représentés graphiquement par des cercles contenus, intersectés ou extérieurs à d'autres cercles, appelés diagrammes d'Euler, et constituent le domaine des processus syllogistiques d'Aristote. Mais dans la logique plus orientale du Talmud, les choses sont plus complexes ; les termes sont plus vagues et peuvent être interprétés comme impliquant des termes formellement sans lien.

> En réalité, *même dans la pensée occidentale* , les termes ne sont pas toujours clairement définis d'emblée ; leur définition se construit généralement par un processus inductif progressif, à mesure que l'on approfondit le sujet et que l'on acquiert une connaissance plus fine. Il arrive que, par convention, on nomme un phénomène dont on possède déjà la description ; mais le plus souvent, on le nomme avant même d'en avoir exprimé l'essence, puis on parvient, par tâtonnements, à une définition satisfaisante. Cet aspect développemental est encore mal pris en compte par la théorie classique de la logique des classes.

Certaines tentatives d'exégèse sont pour le moins alambiquées, et il faut faire preuve d'une grande imagination et d'une certaine crédulité pour les accepter. La méthodologie de Rabbi Akiba, qui utilise les termes ***ribui*** (large) et ***miut*** (étroit) pour qualifier les termes d'inclusion ou d'exclusion, nous paraît particulièrement étrange. Par exemple, « mouton » peut impliquer « oiseaux » ou même « vêtements », sans aucune logique apparente [147]. C'est pourquoi Maïmonide considérait de tels arguments comme de simples moyens mnémotechniques [148]. Leurs conclusions étaient tacitement admises [149], transmises par la tradition orale ; néanmoins, les rabbins s'efforçaient de les ancrer, aussi ténu fût-il, dans la Torah écrite.

La meilleure façon de formaliser une telle logique serait donc de dire que, *étant donné* la tradition selon laquelle les lois concernant un certain sujet sont X, Y et Z ; et que ces lois doivent être dérivées d'un passage précis de la Torah, distingué par les termes ou expressions A, B et C ; *alors, si* X est lié à A et Y à B, *il s'ensuit que* Z doit être associé à C. [150]La logique formelle sous-jacente est donc conjonctive et hypothétique.

Si A et B et C, alors X et Y et Z ;
et si A alors X et si B alors Y ;
par conséquent, si C alors Z.

Cependant, mis à part cet aspect, il est souvent difficile de trouver une justification formelle et honnête à un tel raisonnement ; autrement dit, *comment* les liens entre les prémisses majeures et mineures ont été établis initialement. Lorsque, dans de tels contextes, les rabbins débattent longuement entre eux, la discussion ne porte généralement pas sur ces questions fondamentales de preuve, mais se résume à une simple controverse sur l'association (apparemment arbitraire) *des éléments* X, Y et Z avec les éléments A, B et C. Dès lors, le seul moyen qui nous reste pour expliquer l'inexplicable est de faire appel à la « tradition ».

---

147 Dans *Baba Qama* , si je me souviens bien (mais je n'ai pas noté la page), on trouve un autre exemple, probablement étroitement lié à celui-ci, utilisé par les commentateurs. Prenons par exemple la phrase : « Pour toute infraction, qu'il s'agisse d'un bœuf, d'un âne, d'un mouton, d'un vêtement ou de toute autre chose perdue… il devra payer le double à son prochain » (Exode 22:8). La question est : pourquoi, après avoir dit « toute », mentionne-t-on divers détails (bœuf, âne, etc.) ? *Klal uphrat* les interprète comme ayant une fonction *constructive* ; il part d'une thèse minimaliste qu'il développe ensuite : « bœuf » *signifie* bœuf, et ainsi de suite. *Ribui umiut* leur confère une fonction *éliminatoire* , partant d'une thèse maximaliste qu'il contracte successivement : « bœuf » est mentionné *pour exclure* la terre (qui est une propriété immobilière, contrairement aux bœufs), « âne » et « mouton » pour exclure les esclaves ou les billets (qui diffèrent des exemples donnés à certains égards non précisés), « vêtement » pour exclure l'indéfini (comme une quantité indéterminée).

148 D'après ce qu'un professeur m'a dit ; je n'ai pas cherché la référence.

149 Pour illustrer cela, une plaisanterie circule dans les yeshivot : « Comment sait-on qu'il faut porter une kippa ? Parce qu'il est écrit *Vayetse Yacov* … Yacov sortirait-il sans kippa ? »

150 On pourrait citer comme exemple de ce raisonnement le principe de Rachi (« si cela ne s'applique pas »), que Bergman précise ainsi : « Si la Torah indique une halakha dans un cas ou une catégorie où elle est *déjà* connue, alors appliquez cette halakha à *une autre* situation » (p. 120, italiques ajoutés). De toute évidence, Rachi fait ici appel au principe de Rabbi Akiba selon lequel la Torah ne contient rien de répétitif ni de superflu. La question demeure : *de quelle* autre situation s'agit-il, et *comment* justifier ce choix ?

c. Harmonisation.

Les règles 8 à 10, qui commencent par les mots ***« kol davar shehayah bikhlal veyatsa »*** (littéralement : « ce qui était dans un principe général et en est sorti »), traitent des ensembles d'énoncés dont les sujets sont liés par une relation genre-espèce. La règle 8, bien qu'initialement conçue comme une seule règle, est traditionnellement considérée comme ayant deux variantes, que nous appelons ***« lelamed oto hadavar »*** et ***« lelamed hefekh hadavar »*** ; celles-ci concernent les cas où les prédicats sont également liés par une relation genre-espèce. La règle 9, ***« liton toan acher shehu kheinyano »*** , concerne les prédicats par ailleurs compatibles ; et la règle 10, ***« liton toan acher shelo kheinyano »,*** concerne les prédicats incompatibles.

La règle 11, qui commence également par les mots *« kol davar shehayah bikhlal veyatsa »* et se poursuit par ***« lidon badavar hechadash »*** , traite des situations où un individu change de classe puis revient à sa classe d'origine. La règle 13, la dernière de la liste de Rabbi Ishmael, ***« shnei ketuvim hamakhechishim »*** , concerne d'autres conciliations de thèses contradictoires ; il est à noter que ce principe est déjà abordé, dans une certaine mesure, plus tôt dans le présent volume, dans la section consacrée à *« kushya »* et *« terutz »* .

Tous ces principes dialectiques se prêtent parfaitement à une expression formelle et, comme nous le verrons, sont principalement de nature inductive, impliquant des généralisations et des particularisations. Ils comportent certains aspects déductifs, logiquement nécessaires ; mais dans l'ensemble, en tant que systèmes de réponses intellectuelles à des situations textuelles données, ils privilégient une voie plutôt qu'une autre, logiquement tout aussi possible, sinon tout aussi probable, et constituent donc des actes mentaux inductifs.

> On pourrait légitimement se demander pourquoi Dieu, l'auteur suprême de la Torah, s'est exprimé de manière si tortueuse et confuse, nécessitant des principes d'interprétation si complexes, au lieu de parler clairement et directement. La réponse que j'ai reçue des enseignants à cette question était que son intention était sans doute de dissimuler quelque peu la vérité, afin d'encourager l'étude de la Torah. De plus, si tout était exposé de façon systématique et explicite, la Torah pourrait être étudiée pleinement et isolément ; or, Dieu souhaitait qu'elle soit étudiée dans un cadre plus collectif.
>
> D'autres avancent, en s'appuyant sur des idées kabbalistiques, que si la Torah était parfaitement explicite et sans ambiguïté, le doute n'aurait plus sa place dans le monde et les sceptiques seraient privés de la possibilité d'accomplir le saut de foi rédempteur, indispensable à la sauvegarde du libre arbitre humain. Si Dieu était totalement révélé, les humains seraient contraints, dans la crainte et le tremblement, mais aussi par un amour infini, d'abandonner toute volonté et identité personnelles. La diversité du monde a été créée et se maintient précisément par la dissimulation d'une partie de la vérité (car si le monde est, en vérité, fondamentalement unitaire, alors toute apparence de pluralité n'est qu'une forme de mensonge).

Voilà donc, en résumé, le contenu de la liste de règles de Rabbi Ishmael. Notre analyse (ci-dessus et ci-dessous) justifie en partie l'ordre dans lequel les règles apparaissent dans cette liste (à l'exception, comme déjà mentionné, de la règle 12). Cependant, certains regroupements qu'elle implique sont discutables. Je suggère que toutes les inférences contextuelles, y compris *heqesh* et *semukhim* (traditionnellement considérés comme des sous-catégories de *gezerah shavah*) ainsi que *meinyano* et *misofo* , auraient dû être regroupées sous une seule rubrique (de même que, par exemple, *gezerah shavah* constitue une rubrique unique avec des subdivisions). En particulier, les *klalim uphratim* devraient, à mon avis, être réorganisés et comptabilisés comme une seule rubrique, ou au maximum deux (chaque processus étant classé selon que son résultat est

un *klal* ou un *prat*) [151], au lieu de quatre. Enfin, à mon avis, les deux variantes de *lelamed* devraient être considérées comme des règles distinctes, comparables aux deux règles *liton toan acher* .

> Il convient de noter que l'agencement et la numérotation des *midot* ne sont peut-être pas des stipulations de Rabbi Ishmael, mais plutôt des propositions du compilateur Rabbi Yehudah. À ma connaissance (sans avoir approfondi la question), Rabbi Ishmael n'a pas systématiquement regroupé et listé ses *midot* , mais les a simplement formulées et mentionnées individuellement selon les besoins ; c'est probablement Rabbi Yehudah qui les a ensuite rassemblées dans une liste et organisées en 13 phrases dans l'ordre indiqué. Cependant, le nombre 13 n'est pas immuable. Selon Bergman, le Raavad mentionne la possibilité d'un décompte de 16 (en comptant les règles n° 3, 7 et 12 comme deux chacune) ; tandis que d'autres suggèrent de compter les règles 8 à 11 comme une seule [152], aboutissant ainsi à un décompte de 10. Ma méthode de décompte préférée donne le nombre 13 - 2 + 1 = 12.
>
> Il convient de noter que, si l'on en juge par les discours talmudiques et rabbiniques, cet inventaire est incomplet [153]. Les commentateurs orthodoxes contestent cette dernière remarque et s'efforcent d'expliquer chaque silence ou désaccord de Rabbi Ishmael (ou Rabbi Yehudah) concernant une règle ou un détail de règle mentionné par d'autres autorités, antérieures, contemporaines ou postérieures. Considérant les treize règles comme faisant partie (orale) de la Révélation du Sinaï, ils doivent expliquer pourquoi Hillel n'en a recensé que sept, tandis que Rabbi Eliezer en a listé jusqu'à trente-deux. C'est pourquoi Bergman affirme, par exemple : « Hillel n'avait certainement pas l'intention de contester l'enseignement de Rabbi Yishmael », alors même qu'Hillel a vécu deux siècles avant Rabbi Ishmael ![154]

Les règles de Hillel (que nous appellerons (**a**) à (**g**), pour les distinguer de celles de R. Ishmael, numérotées) sont données dans l' *Encyclopédie juive* comme suit :

Hillel		**R. Ismaël**
un	*qal vachomer*	**1**
b	*gezerah shavah*	**2**

[151] Y compris, dûment séparées, les deux règles désignées par le mot *hatsarikh* , qui sont traditionnellement regroupées sous N° 7. Comme nous le verrons plus loin, considérer la complémentarité comme quelque chose de distinct est, à mon avis, une réaction excessive.

[152] À mon avis, c'est une erreur. La règle 11 est fondamentalement différente des règles 8 à 10, malgré leur phrase d'introduction commune. De plus, les règles 8 à 10 diffèrent suffisamment par leurs prémisses et leurs conclusions pour justifier un traitement distinct, même si elles forment manifestement une série liée. Cela deviendra plus clair par la suite.

[153] D'autres principes méritent d'être mentionnés, utilisés en pratique à des fins herméneutiques : le principe de la majorité *(rov*) (généralement associé à la décision majoritaire des juges, mais pouvant également s'appliquer aux *questions de* jugement, comme par exemple dans *Avoda Zara* 75b, où Rachi interprète Nombres 31:22-23 « tout ce qui peut résister au feu » comme désignant les ustensiles de cuisine, car ce sont les outils métalliques *habituellement* exposés au feu) et peut-être le principe de la confiance *(hazakah*) (généralement associé au *statu quo juridique* , mais qui, dans de nombreux contextes, renvoie à des preuves empiriques). Notons au passage, concernant Nombres 31:22, la mention du *fer* , ce qui suggère que l'âge du fer aurait débuté vers 1300 av. J.-C., alors que les historiens, se basant supposément sur des découvertes archéologiques, le situent plutôt vers 1000 av. J.-C., sauf erreur de ma part. Voir également **l'annexe 3** pour des commentaires sur la numérologie judaïque (*guématrie*) et d'autres techniques exégétiques de ce genre, qui comptent comme des aspects, même marginaux, de la logique judaïque.

[154] Par ailleurs, comment peut-on émettre des conjectures sur les « intentions » d'une personne du passé, sans aucun document écrit pour étayer ses propos, et affirmer « certainement » ?!

c, d	*Binyan Av*	**3**[155]
e	*klal uphrat et prat ukhlal*	**4, 5**
f	*kayotse bo mimakom acher*	**?**[156]
g	*meinyano*	**partie de 12**

J'ai consigné dans la dernière colonne mes premières impressions quant aux correspondances ; il en ressort que Hillel ignorait (ou n'utilisait ni ne mentionnait) au moins sept des règles de Rabbi Ishmael, à savoir les règles 6 à 11, la règle 12 (la partie sur le *misofo*) et la règle 13, tandis qu'il en ajoute une (ou lui donne un autre nom), la règle (f). On pourrait élargir notre analyse et inclure les règles 6 ou 7 sous la règle (e) ; considérer le *misofo de Rabbi Ishmael* comme un cas particulier du *meinyano de Hillel* ; et peut-être même assimiler d'éventuels cas de la règle (f) aux règles 2, 3 et 12. Mais il me semble très improbable que Hillel ait visé l'une quelconque des règles d'harmonisation de Rabbi Ishmael (8 à 11, 13).

Il se pourrait bien, comme le suggère *JE* , que Rabbi Ishmael ait progressivement développé ces règles supplémentaires [157]comme des « applications particulières » (je préférerais dire des extensions) de celles de Hillel (e), puisqu'elles concernent des sujets en relation genre-espèce. Mais il faut en tout cas admettre que la liste de 13 de Rabbi Ishmael était plus qu'un simple réarrangement de la liste de 7 de Hillel ; elle comportait clairement des éléments nouveaux [158]. Des schémas de développement similaires, impliquant des subdivisions, des regroupements de catégories et de nouvelles problématiques, apparaissent concernant la liste de 32 de Rabbi Eliezer [159], d'après les données fournies par *JE*. Notons que si l'on se réfère à Shammai et Rabbi Akiba, les problèmes de comparaison et de contraste se complexifient considérablement[160] ; et il serait très difficile d'affirmer que ces différentes autorités ont fondé leurs travaux sur un modèle commun.

Non seulement la logique talmudique présente des spécificités par rapport à la logique générale, mais le Talmud lui-même recèle différentes tendances logiques . Cela ressort clairement de ce que nous avons évoqué précédemment concernant la rivalité entre les écoles de Hillel et de

---

155 Bergman affirme, au nom de Raavad, que (c)=3 tandis que (d)=13. Or, à la lecture de la formulation de *JE* , je ne vois pas comment une telle position est possible. Je soupçonne une tentative typique de forcer les faits à se conformer à l'idée rassurante que la liste d'Hillel est une condensation de celle de R. Ishmael ; il est significatif que Bergman occulte le libellé exact des règles en question dans les sources originales.

156 Cette règle est appelée *mah matsinu* par Bergman ; il est intéressant de noter que Scherman assimile *mah matsinu à binyan av* ! L'expression « tel qu'il en est sorti d'ailleurs » suggère en tout cas une forme d'inférence d'information.

157 *JE* n'inclut pas la règle 13 de R. Ishmael dans cette remarque. Concernant cette règle, *JE* affirme qu'elle « ne se trouve pas chez Hillel ».

158 Apparemment, certains commentateurs orthodoxes admettent ce point, puisque Bergman remarque : « Certains expliquent que lorsqu'il a exposé devant les anciens de Beseira, [Hillel]n'a exigé que ces sept règles », sous-entendant l'existence d'autres règles qu'il n'a pas exposées à cette occasion.

159 Comme mentionné précédemment, la liste de Rabbi Eliezer se distingue par son mélange de principes à valeur hagadique et de principes à valeur halakhique ; l'exégèse des récits inspirés est moins rigoureuse que celle des questions juridiques. Je ne sais pas de source sûre de ces observations, mais je ne fais que les rapporter.

160 Est-ce pour éviter de mettre ces problèmes au grand jour que, apparemment, aucune liste n'est traditionnellement fournie pour les règles de Shammai et de R. Akiba ?

Shammaï, ou encore entre Rabbi Ismaël et Rabbi Akiba. Cependant, les différences inscrites dans les principes explicites ne reflètent pas nécessairement toutes les divergences sous-jacentes ; il semble exister également des différences tacites, restées secrètes. Ceci renvoie au concept de ***shita*** : comme chacun sait, des leitmotivs traversent les décisions juridiques des différents rabbins.

> Certains rabbins, comme Hillel, ont tendance à être indulgents ; d'autres, comme Shammaï, sont réputés pour leur rigueur. Les termes « indulgent » et « rigoureux » ne doivent pas, ici, être interprétés comme un jugement de valeur de notre part. Hillel semble plus conciliant, car il a tendance à alléger les obligations des fidèles ; mais Shammaï se soucie aussi du bien-être des gens, il veut simplement s'assurer qu'ils accèdent au Paradis. (Il est intéressant de noter, au passage, qu'en français, le mot *« chamailles »* désigne des querelles interminables ! J'ai longtemps soupçonné, bien que ce ne soit pas l'explication donnée dans les dictionnaires étymologiques, que ce mot était dérivé de la fameuse controverse entre Shammaï et Hillel.)

Ce qui nous intéresse ici, c'est la possibilité que *des logiques différentes* sous-tendent ces différentes tendances. Imaginons que quelqu'un prononce ce qui ressemble à un vœu ; quelle est sa valeur juridique ? Un rabbin pourrait répondre généreusement que la déclaration n'est contraignante que si elle est formulée avec une précision particulière ; elle doit être prise au pied de la lettre, *sans aucune ambiguïté. On privilégie une approche minimale* , n'admettant comme inférence que ce qui découle strictement et nécessairement de la logique formelle générique. Un autre rabbin pourrait adopter une position plus radicale, considérant que, dès qu'un énoncé est formulé, toutes sortes de motifs et d'intentions peuvent être tenus pour implicites ; il n'est pas nécessaire d'en dire peu pour en dire beaucoup. Ce dernier rabbin semble se référer à un cadre logique plus spécifique, où existent des relations inhabituelles entre les propositions.

Pour illustrer le problème : en logique ordinaire, « tous les X sont Y » n'implique pas « tous les Y sont X » ; mais on peut aisément construire un système logique particulier où une telle inférence est acceptable. Ce serait complexe, rendant difficile l'expression de toutes les idées possibles, mais ce n'est pas impensable (puisque toute forme a sa contradiction). Il se pourrait bien que de tels schémas distincts (spécifiques) de logique formelle sous-tendent les différences de *shita* . Ce n'est qu'une hypothèse ; mais l'idée mérite d'être approfondie. Pour la démontrer de manière décisive, il faudrait analyser toutes les déclarations d'un rabbin donné, afin d'y déceler des uniformités.

2. Heuristiques.

les principes herméneutiques visaient à expliquer et à justifier le développement du droit juif à partir de sa source, la Torah. Ils constituaient le pont méthodologique entre la Torah, la Mishna et la Guemara ; les techniques plus ou moins logiques grâce auxquelles (dans la mesure où elles constituent des transcriptions fidèles et exhaustives) le document fondateur écrit, ainsi que la tradition orale, ont été transmutés dans le Talmud.

Cependant, un autre ensemble de principes est traditionnellement transmis dans le judaïsme, reflétant plus largement la transition de la Mishna à la Guemara, puis du Talmud à la loi rabbinique ultérieure, et enfin la manière dont la Halakha est effectivement *enseignée et*

étudiée . Ces principes supplémentaires peuvent être qualifiés d' *heuristiques* (règles pratiques empiriques) plutôt qu'herméneutiques (méthodologies *a priori*), car la plupart d'entre eux constituent des résumés *a posteriori* de certaines uniformités de terminologie [161], de présentation textuelle et d'autorité personnelle présentes dans le Talmud. Je dis « la plupart » car certains, bien que regroupés avec des règles empiriques relativement accessoires, sont des formes logiques plus ou moins objectives et auraient été plus justement classés avec les techniques d'interprétation [162].

Nombre de principes heuristiques étaient déjà explicitement formulés dans le Talmud lui-même, témoignant de l'intelligence, de la conscience de soi et de la cohérence d'intention de ses protagonistes, chroniqueurs et rédacteurs[163] ; certains furent toutefois formulés au cours des siècles suivants par Savoraim, Geonim, Rishonim et Acharonim. Parmi les ouvrages actuels en anglais qui décrivent ces principes, souvent en lien avec l'herméneutique, on peut citer le * *Reference Guide* de Steinsalz, *Gateway to the Talmud* * de Bergman , ainsi que *la *Talmudic Terminology* de Rabinowich* [164](dont l'introduction comprend une excellente bibliographie sur le sujet [165]) et **Understanding the Talmud* de Feigenbaum* . Ces deux derniers ouvrages sont résumés dans **l'annexe 4** à l'intention du lecteur.

La fonction première des enseignements traditionnels est simplement de permettre à l'étudiant de comprendre le sens profond du texte talmudique, souvent complexe. Cela suppose, pour commencer, une connaissance de l'hébreu [166](pour suivre la Mishna) et de l'araméen (pour suivre la Guemara), incluant la capacité de lire et une certaine maîtrise du vocabulaire et de la grammaire. La pratique est bien sûr essentielle, mais les supports théoriques sont également indispensables, tant au début que par la suite. Ces outils sont en partie fournis par le texte lui-même ; toutefois, étudier avec un maître, au moins au début, est nécessaire pour la plupart des gens et constitue un moyen relativement simple d'acquérir des connaissances et des compétences. De plus, il existe de nombreux ouvrages d'aide à l'étude du Talmud.

> Les expressions employées dans le Talmud, ainsi que leur signification et l'importance de leur enchaînement, ne sont ni absolument uniformes ni immuables. Elles varient subtilement selon le contexte, et surtout selon les régions géographiques et les périodes historiques (au sein des différentes générations de Tanaïm, d'Amoraïm et des rabbins postérieurs) [167]. L'uniformité du vocabulaire et de la sémantique s'est sans doute développée en grande partie spontanément, reflétant l'idiome de l'époque et du lieu, même si les débatteurs talmudiques et les compilateurs du Talmud ont certainement établi certaines conventions arbitraires. Quant aux schémas d'exposition, comme la règle selon laquelle « si une Michna anonyme ne

---

161 Notez au passage que certains termes sont apparemment réservés aux contextes halakhiques, tandis que d'autres sont réservés aux contextes hagadiques (Rabinowich, p. xx).

162 Leur inclusion vise généralement à élucider la terminologie, plutôt qu'à étudier en profondeur leurs propriétés logiques.

163 Si l'on en juge par un tableau figurant dans *Aiding Talmud Study* , il y avait quelques centaines de participants nommés sur une période d'environ 450 ans.

164 Cet ouvrage est, selon son auteur et comme son titre complet l'indique, une adaptation de *l'Introduction au Talmud de M. Mielziner* ; New York, 1903.

165 Le premier ouvrage de terminologie mentionné par Rabinowich est *le Sefer Keritot* de Rabbi Samson de Chinon, « l'un des derniers tossafistes français (XIVe siècle) ». Vient ensuite le *Mevo HaTalmud* de Rabbi Shmuel Ibn Nagrela « HaNagid » (appellation erronée selon M. Margolis). Et ainsi de suite. Ainsi, d'après la liste de Rabinowich, le développement *systématique* de cette analyse linguistique est un phénomène relativement tardif (Rishonim). On trouvera davantage de détails à ce sujet dans l' *Histoire du Talmud* de Rodkinson (1903), citée p. xiv, que je n'ai pas lue.

166 Pour quelques remarques assez anecdotiques sur la langue hébraïque, voir **l'annexe 5** .

167 Le contraste entre l'hébreu mishnaïque et l'araméen de la Guemara, ou entre l'araméen de BT et celui de JT, ne représente que les variations les plus évidentes.

[contenant qu'une seule opinion]précède une Michna contenant une controverse, la Halakha ne suit pas la Michna anonyme » [168], il s'agissait probablement de conventions conscientes *dès l'origine,* ou du moins de décisions *a posteriori* , supposément fondées sur des recherches.

Concernant les règles empiriques et leurs exceptions relatives à la fiabilité des autorités rabbiniques, par exemple l'affirmation selon laquelle « la Halakha suit généralement Beis Hillel plutôt que Beis Shammai, sauf dans certains cas », il convient de les comprendre comme des synthèses a posteriori des informations recueillies [169]. Il ne s'agit pas de préjugés imposés par décret divin, mais d'évaluations finales des vainqueurs et des perdants dans une multitude de litiges sans lien entre eux. Autrement dit, ces principes sont des rapports statistiques sur des résultats personnels, et non des réflexions sur le fond ou les méthodes logiques ; ils ne sauraient servir de preuves.

Il convient de prendre en considération le développement historique de cette science [170]du langage talmudique, de l'ordre textuel et de l'autorité personnelle. La formulation des principes heuristiques comporte inévitablement une dimension empirique, car ils ne sont pas, pour ainsi dire, inscrits dans la nature comme l'est la logique, mais dépendent de facteurs humains. On peut légitimement se demander quelle part de la régularité décrite dans les ouvrages sur le sujet relève d'une hypothèse fragile et quelle part est incontestablement établie : autrement dit, qu'est-ce qui constitue *une preuve de l' existence d'une régularité,* et quelle *inférence peut en tirer* ? Car si l'hypothèse est une généralisation empirique plutôt qu'une convention établie, elle doit être étudiée avec une bien plus grande attention (puisque la loi en est affectée).

La page du Talmud est agencée de façon standardisée : des extraits de la Michna précèdent le commentaire de la Guemara, ce dernier étant séparé par les lettres hébraïques ' **mg** (GM.). Les commentaires postérieurs, notamment ceux de Rachi et des Tossafot, sont généralement inclus autour du texte talmudique. Il est à noter que, les langues sémitiques étant essentiellement consonantiques, le texte a été initialement écrit et publié sans *signes vocaliques* ; cette pratique a perduré jusqu'à récemment, en partie à cause d'incertitudes ou de divergences de traditions concernant la vocalisation. Le texte étant également dépourvu de *ponctuation* , il est nécessaire d'identifier le début et la fin de chaque phrase, ainsi que ses différentes propositions. Ce que l'on inclut ou exclut d'une phrase, et la manière dont on la divise en propositions, influencent évidemment son sens. De plus, de nombreuses *abréviations* sont utilisées et doivent être assimilées.

Comme le souligne Feigenbaum, la question *du rôle* de la phrase dans son contexte global est également cruciale : s'agit-il d'un nouveau sujet ou de la poursuite d'une discussion en cours ? Dans ce dernier cas, est-ce une question ou une réponse, et par rapport à quoi ? Cela implique de reconnaître et d'apprécier la fonction de chaque mot, expression ou proposition dans chaque argumentation, et de se souvenir de qui a dit quoi et pourquoi. L'existence de schémas récurrents facilite cette appréhension et cette compréhension ; toutefois, même une étude théorique approfondie de ces schémas ne garantit pas toujours la capacité, en pratique, d'associer correctement les données et de retracer le déroulement de la discussion.

L'heuristique talmudique, si l'on en juge par l'excellent travail de Rabinowich, consiste en un lexique ordonné de termes. Ce lexique comprend, au premier niveau, ***les termes de la Mishna***

---

168 Bergman, p. 92.

169 Voir Bergman, p. 94. Même sur ce point, les avis divergent. Par exemple, certains affirment que la loi suit Beit Shammai plutôt que Beit Hillel dans six cas, tandis que d'autres disent que c'est le cas dans trois cas ; ou encore, certains soutiennent que dans les différends entre Rabbi Yehudah et Rabbi Nehemiah, c'est ce dernier qui prévaut, alors que Maïmonide rejette cette règle empirique.

170 La langue et l'organisation talmudiques ont une histoire ; et *l'étude de* cette histoire a elle-même sa propre histoire. Dans quelle mesure cette dernière a été retracée, et avec précision, je l'ignore. De toute évidence, certains efforts ont été entrepris, comme en témoigne la bibliographie de Rabinowich ; mais une étude plus approfondie est sans doute nécessaire.

, puis ***ceux utilisés par la Guemara pour clarifier ses antécédents mishniques*** , et enfin ***ceux institués par la Guemara pour son propre développement*** . Certains termes sont analytiques : ils contribuent à définir le sujet en se référant à divers aspects de sa classification. Cette division concerne principalement la forme et le contenu des propositions, leurs termes, leur quantité, leur polarité, et éventuellement leur modalité ou leurs conditions, ainsi que, dans une certaine mesure, la compréhension de leurs implicites. D'autres termes sont synthétiques : ils décrivent les procédures logiques ou discursives par lesquelles une proposition formulée a été examinée, puis finalement acceptée ou rejetée.

Les divisions et subdivisions des mots et expressions, adaptées à chaque contexte, diffèrent considérablement entre la Michna et la Guemara, en raison des différences de développement de ces deux documents. La Michna est essentiellement un document visant à énoncer des lois prédéterminées ; une image relativement statique de la loi à un moment donné, un produit final. La Guemara, quant à elle, s'inscrit d'abord dans un processus d'étude et d'assimilation, puis, une fois la lecture bien assimilée, elle développe la loi plus en profondeur en présence du lecteur.[171]

Voilà pour le contenu des heuristiques talmudiques ; inutile d'entrer dans les détails et de répéter ce qui a déjà été fait. Toutefois, quelques remarques critiques générales s'imposent. Premièrement, il convient de souligner que si l'on souhaite tirer des enseignements heuristiques des éléments d'importance épistémologique, il faut porter une attention particulière aux notes que leurs auteurs font concernant *les écarts* par rapport à la norme : termes employés avec des significations différentes selon le contexte ; termes différents utilisés pour désigner une même chose ; termes inhabituels parfois employés par certains acteurs au lieu des termes standards ; la Guemara contredisant ou corrigeant la Michna, les Savouraïm faisant de même avec la Guemara ; et ainsi de suite. Ce sont précisément ces cas limites, qui sortent du cadre des normes majeures traditionnellement mises en avant, que nous devons examiner attentivement.

> On peut se référer à quelques exemples d'heuristiques atypiques présentés dans le traité de Rabinowich. La Guemara peut indiquer des cas « non prévus par la Michna » (p. 62). Cela suggère que les Amoraïm ne considéraient pas les Tanaïm comme omniscients, ou du moins comme ayant envisagé toutes les possibilités. La Guemara rejette parfois une Michna, pour diverses raisons : « Dans un cas (*Niddah* 13b), la Michna n'est pas acceptée car la loi qu'elle énonce est considérée comme illogique ! » et la Guemara apporte souvent, par conséquent, de légères corrections au texte de la Michna (p. 21) ; « dans un cas (*Yevamot* 43a) », en raison de divergences de décision concernant des cas apparemment similaires, la Guemara déclare que « cette Michna n'est pas une autorité » (p. 26). Ces exemples suggèrent que les sages de la Guemara s'estimaient aptes à remettre en question le jugement des sages de la Michna, rejetant les éléments qui, avec le temps, deviennent contraires à la raison.
>
> Ceci est également suggéré par l'exemple suivant : « En fait, dans un cas (*Yevamot* 27b) », la Guemara « écarte une Michna par égard pour un Memra de Rabbi Yochanan ! » (qui était un Amora) (p. 28). Il est également suggéré que le texte de la Michna avait été altéré au moment de sa révision par la Guemara : « Dans au moins deux cas (*Chullin* 82a) », la Guemara ne parvient pas à résoudre un conflit entre des passages faisant autorité, « et doit affirmer qu'une certaine loi ne fait pas réellement partie de la Michna ! » (p. 28) ; une Michna peut également être corrigée (p. 32). Les Baraitot étaient aussi parfois ignorées (p. 37) ou corrigées (p. 32), bien que cela soit moins significatif, car par définition, bien que contemporaines de la Michna, elles ont pu en être intentionnellement exclues, n'étant pas considérées

[171] Baraitot Ces déclarations suscitent souvent de vifs débats. Contrairement aux Michnaiotes (qui font autorité), les déclarations des Tanaïm ne sont pas nécessairement connues de tous les Amoraïm, et pourtant elles jouissent d'une autorité considérable (après les Michnaiotes). C'est pourquoi les Baraïtotes sont souvent source de divergences d'opinions parmi les Amoraïm : ceux qui sont informés ont un avis, et ceux qui ne le sont pas en ont un autre.

comme faisant autorité. Les expressions « peut-être est-ce une erreur », « cela ne devrait pas être enseigné » et « il ne faut pas le prendre au sérieux » reflètent cette plus grande possibilité de rejet à l'égard de Baraitot (p. 60).

Plus tard, on trouve des exemples de Savoraim ajoutant des éléments au Talmud, par exemple dans *Yoma* 30b (p. 56), ou encore, selon une opinion, dans *Pessa'him* 102a-b (p. 45). Cela suggère que le Talmud a été remanié après sa mise sous scellés. Plus généralement, il convient également de considérer les divergences entre sages d'une même époque : certains sages jugeant un argument d'un de leurs collègues forcé (p. 59), arbitraire (p. 69) ou peu convaincant ; d'autres estimant son approche d'une question trop vague, fantaisiste ou triviale (p. 64) ; d'autres encore se trouvant franchement déconcertés par un problème, incapables de le résoudre (***teku***) (p. 63). De tels événements nous renseignent sur la personnalité des sages : leur savoir et leur raisonnement n'étaient pas nécessairement parfaits.

Tout ce qui précède s'applique également aux générations successives de *décisionnaires rabbiniques (poskim*). Cela démontre la nature inductive du développement du droit juif – et il ne peut en être autrement, puisque la connaissance humaine se développe en réponse aux phénomènes. Il est également bien connu que, du fait des nombreuses transcriptions manuelles à partir de copies annotées par les lecteurs, et parfois de la censure de certaines parties par des autorités non juives, de nombreuses versions du Talmud circulaient à l'époque des Rishonim ; les érudits devaient alors déployer des efforts considérables pour identifier la version correcte, ou la plus probable [172]. Cela aussi relève de l'induction : observation et raisonnement, hypothèse et confirmation ou infirmation.

Il n'est pas nécessaire, ici, de s'attarder davantage sur ces questions, bien que de nombreux autres exemples puissent être tirés de l'histoire de la jurisprudence juive. À mon sens, ces notes de bas de page relatives à l'étude du Talmud ne sauraient être prises à la légère ni considérées comme insignifiantes ; elles prouvent plusieurs choses sans l'ombre d'un doute, notamment que les sages postérieurs ne se soumettaient pas toujours aveuglément aux précédents, mais étaient disposés à faire appel à leur intelligence ; que les textes étaient souvent suffisamment ambigus pour que la transmission du droit juif connaisse des interruptions ; et, plus généralement, que le droit a connu une évolution, avec des phases de croissance et de déclin, de changements et de revirements.

Il est intéressant de constater que même un auteur comme Feigenbaum, que l'on peut qualifier de très orthodoxe, reconnaît une évolution dans la méthode et le langage de la Loi orale : « Les Tannaïm… commencèrent à l'organiser en un réseau de lois précises, classées par thèmes » – et finalement « *le contenu, les méthodes d'analyse et les modes d'expression s'enrichirent considérablement* » (p. 3, italiques ajoutés). En réalité, les orthodoxes rechignent généralement à admettre que la loi, et même sa méthodologie, aient subi des changements *significatifs* depuis

---

172 Notamment, Rachi (voir Shereshevsky). Il est d'ailleurs surprenant d'apprendre qu'il a existé plusieurs versions de la Torah ! À ce sujet, Lewittes (pp. 44-47) nous informe que le Talmud rapporte de légères corrections apportées au texte par les Soferim (*Nedarim* 37b – les Soferim sont apparus après le Premier Exil). Il relate également comment, dans un cas précis, trois rouleaux de la Torah non identiques ont été trouvés dans le Temple, et qu'il a été décidé d'adopter comme valide la lecture commune à deux d'entre eux (*Soferim* 6:4) – une méthode purement statistique, il convient de le noter. Il convient également de noter son commentaire : « Peu après la période du Talmud, des éditions critiques des Écritures furent produites par les massorètes, dont nous héritons du texte massorétique actuel. Ils décidèrent quelle version, parmi les nombreuses existantes, deviendrait la norme… » Bien qu'il considère à juste titre la question comme mineure – à juste titre, car de telles manipulations présupposent l'existence d'un document préexistant en plusieurs versions. Mais des problèmes de ce genre se sont reproduits, à en juger par un commentaire de Cohen selon lequel Rashbam « lit apparemment *alecha* "à propos de toi", et non *lecha* comme dans les éditions » (p. 166). Plus généralement, le Tanakh présente de nombreuses incohérences apparentes (dans les noms, l'orthographe, les nombres, etc.), qui pourraient être attribuées à des erreurs des auteurs ou à des erreurs de copistes, bien que les commentateurs orthodoxes s'efforcent de les expliquer autrement. Par exemple, *le terme hébreu « dodanim »* en Genèse 10:4 s'écrit *« rodanim »* en 1 Chroniques 1:7 (les lettres hébraïques *« d »* et *« r »* sont facilement confondues). Voir Mitchell, p. 31-32 et 101-102.

l'époque de Moïse. Ces changements sont minimisés, car, sinon, la Loi ne serait pas purement sinaïtique et donc d'origine entièrement divine.

Il suffit toutefois au lecteur d'examiner un ouvrage comme « *Principles and Development of Jewish Law* » de Lewittes [173] pour constater qu'il y a indéniablement eu des changements au fil du temps, le plus souvent sous forme d'expansion et de densification, mais aussi, assez fréquemment, sous forme de contraction ou de simplification. Des pratiques peuvent être ajoutées ou abandonnées, précisées avec plus de détails ou devenir moins exigeantes. La manière dont ces changements, considérés dans leur ensemble, peuvent être franchement conciliés avec l'injonction biblique de ne rien ajouter ni retrancher à la Loi (Deutéronome 4:2 ; 13:1) reste obscure ; c'est pourquoi la question est volontairement éludée. De même, l'étude des ouvrages d'herméneutique et d'heuristique montre clairement qu'il y a eu des variations dans la logique juive [174].

> Une suggestion que je peux formuler ici, pour résoudre le problème idéologique inhérent, est de distinguer entre « une délégation générale d'autorité » et « une approbation de toutes les expressions particulières de cette autorité ». Autrement dit, Dieu peut très bien nous dire : « Vos sages, de chaque génération et de chaque lieu, ont Mon autorisation pour promulguer et appliquer des lois », sans pour autant impliquer que ces lois doivent être identiques partout et pour toujours. De même que, dans le domaine séculier, le roi (dans un royaume) ou le peuple (dans une démocratie) confère à son gouvernement élu (le pouvoir exécutif, législatif et judiciaire) le pouvoir de légiférer, sans pour autant impliquer qu'il ne puisse pas réviser ultérieurement ces lois, si cela s'avère raisonnablement nécessaire en fonction de l'évolution des circonstances, dans les limites définies par une Constitution, de même, dans le domaine religieux, Dieu peut agir de même.
>
> Le simple fait de déléguer une autorité ne rend pas l'immuabilité impérative et l'adaptation interdite. En effet, le passage de la Torah en question mentionne les juges « *en ces jours-là* » (Deutéronome 17:8-13), ce qui témoigne de la conscience que les lois humaines, même celles bénéficiant d'une sanction divine générale, peuvent nécessiter des modifications, au gré de l'évolution des connaissances et des conditions sociales [175]. Une telle délégation d'autorité n'implique en aucun cas que les juges antérieurs soient considérés par les suivants comme ayant toujours raison, comme dotés de pouvoirs divins d'omniscience et d'infaillibilité ; elle suggère simplement qu'ils étaient vraisemblablement les plus sages pour leur époque et leur contexte. Si, par exemple, nos juges d'aujourd'hui, examinant la condition féminine, la perçoivent différemment des générations précédentes, dans un contexte intellectuel et social plus ouvert, ils peuvent tout à fait réviser certaines lois relatives aux femmes, sans pour autant insulter les sages du passé, nier la sanction divine générale dont ils bénéficient et invalider leur œuvre.
>
> Nulle part il n'est formellement démontré que les sages postérieurs doivent se conformer strictement à toutes les décisions des précédents. Ce principe de conformité est tenu pour acquis par l'orthodoxie actuelle, comme une tradition établie, mais il ne repose sur aucun fondement textuel réel. On nous impose un raisonnement circulaire : nous devons croire en la tradition parce que la tradition nous enjoint d'y croire. Or, j'affirme qu'il faut d'abord une justification plus autoritaire, extérieure à la tradition. Par exemple, les femmes ne peuvent être convoquées à la lecture hebdomadaire de la Torah, non pas parce que la Loi l'interdisait originellement, mais par « honneur de la communauté ». Peut-être les communautés de l'époque réagissaient-elles ainsi ; mais qu'en est-il si, aujourd'hui, dans de nombreuses communautés, ce

---

173 Voir par exemple le chapitre 6, mais le livre entier mérite d'être lu.

174 On peut en trouver des exemples disséminés dans le présent ouvrage.

175 Les logiciens ont qualifié de « sophisme génétique » la tendance à classer les objets en fonction de leurs caractéristiques passées plutôt que de leurs nouveaux attributs potentiels. Il s'agit là d'un sophisme inductif, car il reflète une rigidité intellectuelle, une incapacité à observer empiriquement les objets d'étude afin de déceler d'éventuels changements dans leur nature. Il est indispensable de prendre en compte l'évolution dans nos perceptions et nos conceptions.

n'est plus le cas ? [176]La raison avancée par les anciens se renforce d'elle-même, instituant des habitudes sociales, mais elle n'a pas été envisagée sous un angle suffisamment radical.

3. Une approche méthodique.

Bien que la logique soit omniprésente dans la pensée juive, elle n'est pas, à mon sens, aussi explicitement mentionnée qu'elle le devrait. *Le Talmud Torah* , c'est-à-dire les études bibliques et talmudiques, constitue une solide formation logique, et la réussite remarquable des Juifs dans tous les autres domaines est en grande partie attribuable, directement ou indirectement, à cette formation. Néanmoins, nous pouvons faire mieux – beaucoup mieux.

L'exégèse biblique gagnerait à être enrichie par une application plus rigoureuse de la logique. Que peut-on, précisément, déduire logiquement de chaque phrase et formulation de la Torah, et par quel(s) raisonnement(s) spécifique(s) ? Les commentateurs fournissent des explications, mais ils précisent rarement leurs sources, qu'elles soient purement traditionnelles ou fondées sur un raisonnement logique. J'imagine un ouvrage qui, pour chaque verset, rassemblerait tous les enseignements à en tirer, et expliquerait comment. Le judaïsme constitue un ensemble de croyances, dont la plupart sont implicites, sinon explicites, dans la Torah. Par exemple, la croyance en la Providence ne repose pas uniquement sur des affirmations abstraites (comme celle du deuxième paragraphe du *Shema*), mais est également suggérée par divers récits concrets.

Mais surtout dans les études talmudiques, je crois qu'une amélioration considérable est nécessaire. Une section du Talmud qui expose tous les arguments et contre-arguments complexes relatifs à une question spécifique est appelée une ***sugya*** . Le Talmud est naturellement subdivisé en un grand nombre de sections ; certaines sont brèves, d'autres très longues. La Michna énonce un fait ; la Guemara relève une difficulté, en lien avec une autre Michna ou une Baraita, et débat de la question ; des commentateurs ultérieurs interviennent dans la discussion : Chai Gaon, Rachi, Tosafot, Moshe Feinstein. Des questions de plus en plus subtiles sont soulevées, des distinctions de plus en plus fines sont établies, jusqu'à ce que chacun soit satisfait, ou réduit au silence.

Il semble, et je ne le nie pas, que les experts du domaine soient capables de suivre ces raisonnements complexes sans même avoir besoin de papier ni de stylo ; leur esprit est vif et alerte, et leur intelligence remarquable. Mais pour un esprit aussi peu brillant que le mien – et je ne pense pas être loin de la moyenne –, tout cela est difficile à suivre sans une approche plus détaillée. Je sais pertinemment, par expérience, qu'un argument peut paraître très convaincant au premier abord, pour ensuite se révéler erroné, ou du moins nécessiter une révision, après application des méthodes de la logique formelle.

Je souhaiterais que chaque *sugya* soit analysée avec soin, de manière à ce que tous ses arguments soient explicités point par point, et qu'il soit démontré que toutes les possibilités ont été envisagées, sans qu'aucune autre conclusion que celles traditionnellement proposées ne puisse être tirée. S'il subsistait un doute et qu'un *psak din* (avis des autorités talmudiques) était rendu, soit ; la loi n'a pas à reposer exclusivement sur la logique. Mais la logique employée doit en tout

---

176 De nombreuses femmes sont aujourd'hui manifestement « respectables », au sens où on l'entend pour les hommes ; la *conseillère fédérale suisse* Ruth Dreyfuss me vient à l'esprit. Un autre groupe qui me semble injustement méprisé par le Talmud est celui des sourds-muets ; aujourd'hui, nous connaissons leurs véritables capacités.

état de cause être clairement exposée pour être pleinement justifiée. *Un ouvrage entier pourrait être consacré à chaque sugya* , si nécessaire. Une telle approche offre un vaste champ d'étude et ne manquerait pas de raviver et de stimuler l'intérêt pour le Talmud.

Notre proposition peut sembler aller à l'encontre de la tradition qui veut que la Loi orale demeure aussi orale que possible. Or, cette tradition a été pratiquement ignorée depuis la rédaction de la Mishna et de la Guemara : il suffit de considérer tous les commentaires écrits parus depuis. Je préconise simplement le rassemblement de tous les écrits faisant autorité concernant une *sugya donnée* , et leur classement précis selon une logique formelle. On pourrait dire qu'il s'agit là d'une sorte de supercommentaire. Quoi qu'il en soit, il n'y a rien à cacher aux non-Juifs ; leurs érudits maîtrisent les langues concernées et peuvent étudier les textes originaux s'ils le souhaitent. Par ailleurs, le Talmud pourrait ainsi devenir plus accessible au Juif moderne ; et c'est assurément là l'essentiel.

Voici une illustration succincte de mon propos : la manière dont j'aimerais que le Talmud soit étudié et enseigné. Cet exemple est partiel, mais suffisant (ce sont d'ailleurs les seules notes que j'ai prises !). Il est tiré du traité *Berakhot* , page 14. La *question soulevée* provient d'une divergence d'opinions (*machloqet*) entre Sheshet d'une part, et Rav et Shmuel d'autre part, quant à la permission ou non de saluer quelqu'un verbalement avant la prière ; la situation est d'autant plus complexe que les termes employés font l'objet d'interprétations alternatives. Notez les symboles que j'ai insérés pour abréger la discussion.

P : **On peut dire bonjour avant la prière** (Sheshet).

Q : **On ne peut pas dire bonjour avant la prière** (Rav & Shmuel).

(Notez au passage que ces propositions sont modales ; le type de modalité en jeu est éthique : « pouvoir » se réfère ici à la permission, et « ne pas pouvoir » à l'interdiction.)

À première vue, P et Q sont contradictoires ; cependant, il s'avère que :

« *Dire bonjour* » peut signifier :

un) chercher à dire bonjour , ou

b) l'occasion de se rencontrer et de dire bonjour .

(Notez que « rechercher » peut être considéré comme un cas particulier de « se rencontrer par hasard » ; de sorte que P(a) implique P(b), et contraposément Q(b) implique Q(a), pour toute valeur donnée de l'autre terme (c ou d).) De plus :

« *Avant la prière* » peut signifier :

c) avant commencer à prier , ou

d) avant terminer les prières .

(Notez que « avant de terminer les prières » est compris comme couvrant *tout* le temps précédent, y compris celui « avant de commencer à prier » ; de sorte que P(c) implique P(d), et contraposément Q(d) implique Q(c), pour toute valeur donnée de l'autre terme (a ou b).)

Chacune des thèses proposées peut donc, selon les termes employés, avoir quatre significations. Ainsi, P peut signifier P(a,c), P(a,d), P(b,c) ou P(b,d) ; et de même pour Q. Notre objectif est maintenant de déterminer quelles combinaisons de P et Q, dans leurs différents sens, sont formellement cohérentes, impliquant une possible union des deux positions. La méthode employée est une méthode d'élimination.

Si P et Q ont exactement les mêmes indices, ils sont formellement incompatibles, puisque l'un dit « peut » et l'autre « ne peut pas ». Ainsi, les quatre conjonctions de type « P(a,c) et Q(a,c) » sont contradictoires et peuvent être éliminées. Qu'en est-il des douze conjonctions restantes ? Nous pouvons en éliminer quelques-unes supplémentaires par des arguments a fortiori.

Premièrement, si l'on ne peut avoir l'occasion de rencontrer quelqu'un et de lui dire bonjour, on ne peut pas chercher à le faire. Autrement dit, P(a) et Q(b) sont contraires, pour une valeur donnée de l'autre terme (c ou d).

Deuxièmement, si l'on ne peut dire bonjour avant d'avoir terminé ses prières, alors on ne peut dire bonjour avant de commencer à prier. Autrement dit, P(c) et Q(d) sont contraires, pour une valeur donnée de l'autre terme (a ou b).

Ces arguments a fortiori nous permettent d'éliminer cinq autres combinaisons de P et Q, à savoir : pour la première raison, « P(a,c) et Q(b,c) », « P(a,d) et Q(b,d) » ; pour la seconde raison, « P(a,c) et Q(a,d) », « P(b,c) et Q(b,d) » ; et, pour l'une ou l'autre des raisons, voire les deux, « P(a,c) et Q(b,d) ». Ce qui nous laisse, à ma connaissance, sept conjonctions cohérentes des deux thèses :

1. P(a,d) + Q(a,c) = on peut chercher à dire bonjour avant de terminer les prières, mais on ne peut pas chercher à dire bonjour avant de commencer à prier.
2. P(b,c) + Q(a,c) = on peut avoir le hasard de rencontrer quelqu'un et de lui dire bonjour avant de commencer à prier, mais on ne peut pas chercher à lui dire bonjour avant de commencer à prier.
3. P(b,d) + Q(a,c) = on peut rencontrer quelqu'un par hasard et lui dire bonjour avant de terminer ses prières, mais on ne peut pas chercher à lui dire bonjour avant de commencer à prier.
4. P(b,c) + Q(a,d) = on peut avoir la chance de rencontrer quelqu'un et de lui dire bonjour avant de commencer à prier, mais on ne peut pas chercher à lui dire bonjour avant d'avoir terminé ses prières.
5. P(b,d) + Q(a,d) = on peut avoir la chance de rencontrer quelqu'un et de lui dire bonjour avant d'avoir terminé ses prières, mais on ne peut pas chercher à lui dire bonjour avant d'avoir terminé ses prières.
6. P(a,d) + Q(b,c) = on peut chercher à dire bonjour avant de terminer les prières, mais on ne peut pas rencontrer et dire bonjour par hasard avant de commencer à prier.
7. P(b,d) + Q(b,c) = on peut avoir la chance de rencontrer quelqu'un et de lui dire bonjour avant de terminer ses prières, mais on ne peut pas avoir la chance de rencontrer quelqu'un et de lui dire bonjour avant de commencer à prier.

Cette liste ne met pas fin à l'analyse. L'étape suivante consiste à déterminer les interrelations entre ces combinaisons. Certaines sont incompatibles, car la partie P de l'une contient les mêmes termes que la partie Q de l'autre ; par exemple, les n° 1 et 6 sont contraires

aux n° 4 et 5. Certaines en impliquent d'autres, compte tenu de la relation (mentionnée précédemment) entre les termes a et b, ou c et d. Ainsi, par exemple, le n° 2 implique le n° 3 ; le n° 4 implique le n° 2, et donc aussi le n° 3 ; le n° 5 implique le n° 3. Certaines combinaisons peuvent n'être ni contraires, ni n'impliquer d'implications, et seraient alors considérées comme simplement compatibles. On peut également s'attarder sur chaque énoncé et en examiner le sens précis ; par exemple, le n° 1 semble impliquer une permission d'aller saluer quelqu'un au milieu d'une prière.

Je n'approfondirai pas ces détails, mais j'ajouterai simplement : ce n'est *qu'après* toutes ces formalités préparatoires que nous pourrons nous interroger sur les positions des différents rabbins. Si l'on admet que le but de cette *discussion* est de concilier les opinions apparemment divergentes de Sheshet et de Rav/Shmuel, la logique nous conduit à sept harmonisations possibles ; il nous appartient ensuite de trouver des moyens de restreindre encore cette liste. La décision du Talmud, l'avis des différents Rishonim, l'opinion des Aharonim et les arguments précis avancés d'ailleurs ne concernent que les sept combinaisons *restantes* .

Si le lecteur est dérouté par ce labyrinthe de raisonnement, j'en serais ravi ! Car cela confirmerait mon propos : seuls les esprits les plus exceptionnels peuvent mener à bien ce processus avec certitude, en utilisant uniquement leur raisonnement, sans aucun support matériel. Il est impossible d'être sûr d'avoir envisagé toutes les possibilités sans une approche systématique. Il serait difficile pour quiconque de prétendre maîtriser des processus logiques aussi complexes sans les visualiser clairement. Même si un professeur expliquait oralement chaque étape, il serait difficile pour un élève de retenir tous les détails du début à la fin et, par conséquent, d'en être pleinement convaincu. En tout état de cause, de solides connaissances en théorie logique semblent indispensables.

> J'ai d'ailleurs eu la malheureuse expérience de certains professeurs de Talmud qui expédient les *leçons* , sans se soucier de *la communication* . Ils semblaient davantage préoccupés par leur propre personne, par le désir de paraître plus intelligents, ou par le respect d'un emploi du temps arbitraire (qui justifiait commodément leur survol des difficultés). Or, le but des enseignants devrait être, et c'est apparemment le cas pour la plupart, de s'adresser à l'esprit unique de chaque élève et de *lui* transmettre *efficacement* des informations *convaincantes* , plutôt que de les diffuser à l'entourage. L'intérêt de la rencontre directe réside précisément dans le fait que l'enseignant répond aux questions qui préoccupent l'élève. Un élève, par naïveté, par manque de discernement ou par plus de connaissances ou d'intelligence, peut ne rencontrer aucune difficulté avec un point donné ; tandis qu'un autre, pour quelque raison que ce soit, aura du mal à intégrer cette même information dans son propre contexte de connaissances. Il n'y a aucune vertu à éluder les difficultés ; la pensée saine est implacable, elle va jusqu'au bout.

Malgré tout, tout en reconnaissant la valeur d'un apprentissage correctement encadré, je plaide ici pour une exposition et une élaboration écrites et approfondies de tous les arguments halakhiques, *sujet* par *sujet* . Seule une telle étude, menée par des experts en logique et en jurisprudence rabbinique, peut rendre pleinement transparents les fondements logiques du Talmud et de ses commentaires, et permettre de démontrer la rigueur logique du raisonnement orthodoxe. Je crois, par conviction, que cela est possible ; en tout cas, la Halakha ne peut que s'enrichir d'un tel programme. Car si certains points présentent des faiblesses logiques, elles ne remettront pas tout en cause, mais ouvriront simplement la voie à de nouveaux débats.

Plus largement, il serait extrêmement précieux pour les chercheurs et les étudiants méthodiques du Talmud et de ses commentaires de disposer *d'une simple table des matières, d'un*

index, d'une concordance . Je n'ai pas vu un tel document, mais on m'a dit qu'il existe déjà ; sinon, avec l'informatique actuelle, il devrait être facile à réaliser (quoique peut-être coûteux). La transparence est essentielle, non seulement au niveau des arguments spécifiques, mais aussi pour rendre la littérature dans son ensemble accessible à une étude organisée et systématique. Il s'agit par exemple de rassembler toutes les déclarations sur un sujet donné, afin d'obtenir une image fidèle, objective et équilibrée de ce qui a été dit par toutes les autorités en la matière, et de pouvoir retracer précisément l'évolution historique des lois et des attitudes.

10. LES TREIZE *MIDOT* (I).

Dans ce chapitre et les deux suivants, nous procéderons à un examen plus approfondi et à une critique franche de l'herméneutique talmudique/rabbinique. Dans cette première partie de notre analyse des Treize Midot de Rabbi Ishmaël, nous traiterons des règles 1 à 7 et 12.

1. Exposition et évaluation.

Les présentations traditionnelles des principes et de la pratique de l'exégèse rabbinique consistent à énumérer les treize *Midot* de Rabbi Ishmael (du moins, bien que d'autres techniques puissent être mentionnées, en contraste ou en complément), à décrire approximativement leur fonctionnement et à les illustrer au moyen d'exemples tirés du Talmud ou d'autres ouvrages faisant autorité.[177]

Une telle approche est inadéquate, tout d'abord parce que les définitions théoriques des règles sont généralement trop vagues pour une utilité pratique, et pour permettre une distinction claire entre des règles similaires. Un test simple de praticité et de clarté serait le suivant : si elles sont bien définies, les règles devraient fournir à toute personne intelligente une procédure infaillible, de sorte que, disposant des mêmes données que les rabbins, elle parvienne aux mêmes conclusions. La seconde lacune importante de l'approche traditionnelle est l'absence quasi totale d'évaluation ; il n'y a pas de procédures de validation, pas de réduction aux normes de raisonnement acceptées. On ne peut nier le génie de Rabbi Ishmael et de ses semblables, capables d'extraire des règles de comportement intellectuel à partir de l'observation de leurs propres processus de pensée et de ceux de leurs collègues dans diverses situations. Néanmoins, comme nous le verrons, leur incapacité à traiter l'information de manière systématique et leur manque d'outils logiques ont produit des résultats imparfaits.

Nous proposons ici des approches originales pour exposer et évaluer l'herméneutique rabbinique (principalement les 13 *Midot*). L'étape la plus importante de notre méthode est **la formalisation** ; cela consiste à substituer des symboles variables (comme « X » et « Y ») aux termes ou thèses des propositions [178]. Formaliser un argument signifie formaliser toutes ses

---

177 Les analyses présentées ici ont été rendues possibles principalement grâce à la présentation détaillée des 13 *Midot par Bergman* . Bien que je déplore le ton pompeux et le fanatisme aveugle de cet auteur, et que je sois en désaccord avec nombre de ses positions, il faut saluer ses efforts remarquables pour clarifier les principes herméneutiques. Trop souvent, les auteurs se contentent d'énumérer des exemples sans trop réfléchir ; lui, au moins, s'efforce (même si ce n'est pas toujours avec succès) d'expliciter les relations logiques.

178 La formalisation des *relations* n'a aucune valeur technique (hormis le gain de place) et tend à éloigner et à embrouiller les lecteurs ; pour ces aspects plus abstraits des propositions, nous nous en tiendrons au langage courant.

prémisses et conclusions, explicites et implicites. L'intérêt de cette démarche réside dans sa capacité à clarifier les situations concernées, les réponses rabbiniques qu'elles apportent et les questions qu'elles soulèvent. Ainsi, nous passons d'un niveau proche de l'arithmétique à un niveau plus proche de l'algèbre. L'utilisation de symboles réduit considérablement le risque de jugement biaisé par un attachement personnel à une solution ; tous les problèmes peuvent être traités objectivement. Il convient de préciser que la formalisation logique n'est pas toujours l'outil le plus approprié ; dans certains cas, des analyses épistémologiques et/ou ontologiques s'avèrent plus pertinentes.

- Nous disposons de deux ensembles de données à formaliser, ou à analyser : (a) les *déclarations théoriques* des rabbins (définissant ou expliquant les règles, ou guidant leur application), et (b) les *exemples pratiques* qu'ils fournissent à l'appui (illustrant ou appliquant leurs propos). Ce travail nous permet de comparer, et le cas échéant de mettre en contraste, la théorie et la pratique rabbiniques. Comme nous le verrons, elles ne concordent pas toujours.
- Un autre avantage de la formalisation, ou de processus similaires, réside dans la possibilité qu'elle nous offre de *comparer les conclusions rabbiniques à celles obtenues par le syllogisme ou d'autres techniques logiques établies* . C'est le but ultime de notre étude : déterminer, sans préjugés, si et dans quelle mesure l'herméneutique rabbinique se conforme à la logique déductive et inductive. Comme nous le verrons, elle ne suit pas toujours la voie empruntée ou recommandée par la logique ordinaire.

En prévision de telles divergences, il est important d'étudier attentivement les principes herméneutiques rabbiniques et de distinguer leurs aspects *naturels de leurs aspects artificiels* . Les aspects naturels sont immédiatement crédibles et susceptibles de validation formelle par la logique humaine ordinaire ; ils relèvent donc de l'épistémologie séculière. Les aspects artificiels, pour lesquels les rabbins revendiquent une sanction traditionnelle et, en fin de compte, divine, sont controversés et nécessitent un examen approfondi, à des fins d'évaluation ou, à tout le moins, d'explication. Notre tâche, concernant ces ajouts, est de déterminer si les justifications qu'en donnent les rabbins sont logiques et convaincantes, ou si ces facteurs doivent être considérés comme des inventions et des erreurs humaines.[179]

Nous aborderons dans la suite de ce chapitre, ainsi que dans le suivant, les 13 règles de Rabbi Ishmael sous trois grandes rubriques : « Inférences d'information » – incluant les règles 1 à 3 et 12, c'est-à -dire *qal vachomer* (argument a fortiori), *gezerah shavah* (inférence par analogie), *heqesh, semukhim,* Les inférences contextuelles (*meinyano*), les inférences contextuelles (misofo) et les inférences causales (*binyan av*) sont abordées. Vient ensuite la « portée des termes », qui comprend les règles 4 à 7, désignées collectivement sous le nom de genres et espèces (*klalim uphratim*). Enfin, l'« harmonisation » inclut les règles 8 à 11 et la règle 13, qui seront largement développées.

Il est important de préciser que nous n'avons nullement l'intention de dissimuler les difficultés, mais bien de présenter un exposé complet et sans complaisance. Si certains aspects techniques peuvent paraître ardus, les chercheurs, qu'ils soient laïcs ou religieux, qui

---

179 On peut considérer le principe rabbinique * *ain mikra yotse miyedei pheshuto** (cité par *Enc. Jud.* , p. 371, en référence à *Shab* . 63a et *Yev* . 24a, et traduit ici par « un verset biblique ne perd jamais son sens littéral », avec le commentaire ajouté « c'est-à-dire, indépendamment de toute interprétation additionnelle ») comme une reconnaissance implicite du fait que les interprétations fondées sur les principes herméneutiques n'étaient pas toujours naturelles. On peut se demander comment, compte tenu d'un tel principe, ils parvenaient à accepter mentalement les contradictions entre une lecture issue *de la midah et une lecture simple (pshat) !*

persévéreront jusqu'au bout seront grandement récompensés. Ils découvriront non seulement une analyse indépendante de l'herméneutique rabbinique, mais aussi une démonstration méthodologique d'une portée universelle. J'entends par là que cette même méthode d'exposé (par formalisation) et d'évaluation (à l'aide de la logique formelle) peut s'appliquer à d'autres courants de pensée au sein du judaïsme, ou même en dehors, dans d'autres religions ou d'autres domaines (philosophie, politique, etc.).

2. Déduction de l'information.

Nous examinerons d'abord les règles exégétiques dont le but est essentiellement d'inférer de nouvelles informations à partir de passages de l'Écriture, plutôt que d'élucider ou d'harmoniser le texte (cette distinction est, il faut l'admettre, quelque peu arbitraire). Sont inclus ici les processus déductifs et inductifs, présentant différents degrés de formalité et de certitude.

✡ Nous avons déjà traité en détail ***du qal vachomer (*** **règle n° 1** de Rabbi Ishmaël) et il suffit ici de rappeler certains points. Il s'agit d'un processus de pensée naturel, **l'inférence a fortiori** , la forme la plus déductive de l'argumentation rabbinique. Les rabbins du Talmud et leurs successeurs, bien qu'ayant une compréhension exceptionnellement fine de cette forme d'argumentation, n'en avaient pas une compréhension complète, telle qu'on pourrait l'attendre en cas de révélation divine. Leur connaissance n'était pas formelle ; ils ne distinguaient pas clairement les étapes inductives et déductives du raisonnement ; ils ont mal interprété certaines applications du principe [180]*dayo* ; et ils ont comptabilisé de manière erronée le nombre d'exemples a fortiori dans le Tanakh.

> Il convient de remarquer que la formulation de Rabbi Ishmael, simplement « *qal vachomer* », est très brève – tout au plus un titre ; il ne définit pas les processus impliqués. La distinction entre *miqal lechomer* et *michomer leqal* ne figure pas dans la liste des Treize *Midot* ; j'ignore si elle se trouve explicitement dans le Talmud ou seulement dans des écrits postérieurs. Dans quelle mesure les rabbins talmudiques et post-talmudiques étaient-ils conscients de la différence entre a-fortiori positif et négatif ? Ont-ils jamais relevé la distinction entre les formes copulatives et implicationnelles de l'argument ? Utilisaient-ils les formes secondaires ? À quel moment de l'histoire les formulations rabbiniques plus complexes que l'on trouve dans la littérature contemporaine se sont-elles développées ? Ce sont autant de questions que je me pose, mais auxquelles je n'ai pas encore cherché de réponse. Les historiens de la logique ont encore beaucoup de travail à accomplir.

Concernant la légitimité de l'argument a fortiori, nous avons validé quatre (ou huit) modes primaires, à savoir les copulatifs, sujets ou prédicatifs, positifs ou négatifs (et les implicationnels, antécédents ou conséquents, positifs ou négatifs), ainsi qu'un certain nombre de modes secondaires dérivés. Puisque le processus possède des modes naturellement valides, il s'ensuit que *si* ces modes sont utilisés correctement, aucune objection formelle à leur emploi dans des contextes non sanctionnés par la tradition n'est possible. La tradition peut seulement en restreindre l'usage en ce qui concerne les préliminaires inductifs (comme nous l'avons évoqué

---

[180] Je fais ici référence à la subdivision rabbinique du principe *dayo* discutée précédemment, au chapitre 4, note de bas de page 10.

dans la section consacrée aux objections) ; mais en ce qui concerne les aspects purement déductifs, aucune législation rabbinique n'est possible [181]. Ce serait comme tenter de s'exempter opportunément de l'obligation d'honnêteté ou de cohérence !

La même liberté de pensée doit être reconnue pour tous les autres processus (ou étapes) purement déductifs, tels que l'opposition, l'induction, le syllogisme catégorique ou conditionnel, la production, l'apodose, etc. Toute restriction rabbinique dans ces domaines équivaudrait à prôner l'antinomie et ne saurait être tolérée. L'ingérence rabbinique, fondée sur une dispensation divine particulière révélée au Sinaï et transmise par tradition orale, ne peut concevablement s'appliquer qu'aux processus inductifs ; autrement dit, face à des situations admettant *plusieurs* réponses possibles à une question, il est concevable qu'il existe un décret divin orientant la réponse vers la plus appropriée dans certaines situations, voire dans toutes les situations. Toutefois, il convient de rappeler que la *concevabilité* de tels pouvoirs ne constitue pas une preuve de leur existence effective ; elle rend seulement une affirmation logiquement possible, sans la justifier ; et, de surcroît, toute controverse à leur sujet jette le doute sur leur légitimité.

✡ La technique de ***la gezerah shavah*** (**Règle n° 2**) repose également sur un processus de pensée naturel, quoique plus intuitif et empirique. Elle consiste en **un raisonnement par analogie** . L'expression signifie « identité distinctive » et renvoie donc aux processus épistémologiques fondamentaux de *comparaison et de contraste* , qui constituent conjointement la technique de base de toute formation de concept. Appliqués à l'analyse textuelle, ces processus nous amènent tout naturellement (sans communication particulière ni dispensation divine) à rechercher des homonymes et des synonymes pour comprendre le langage employé et ses références conceptuelles. Dans tout discours, nous pouvons trouver des termes analogues (de même racine, voire identiques) ayant des significations apparemment similaires ou différentes selon les contextes ; ou encore, nous pouvons trouver des termes différents employés dans des contextes différents, avec une signification apparemment identique.

> L'approche scientifique de la *gezerah shavah* se déroulerait à peu près comme suit. Le sens d'une étiquette, c'est-à-dire d'un mot (dont chaque lettre est identique), d'un groupe de mots (une phrase), ou d'une racine (possédant certaines consonnes communes, dans le même ordre, mais pouvant présenter des voyelles et des consonnes différentes indiquant, sur une base grammaticale plus large, des flexions variées), ou d'un groupe de racines, est suggéré par les différents contextes dans lesquels elle apparaît dans le(s) texte(s) concerné(s), ainsi que dans d'autres textes et l'usage courant, et par l'étymologie comparée.
>
> 1. **Homonymie** : Si *a, b, c*... représentent toutes les occurrences d'une étiquette, et que leurs significations supposées (d'après les méthodes suggérées ci-dessus) coïncident, et qu'aucune autre signification supposée ne serait aussi cohérente, alors on peut supposer que la signification unique proposée est la signification voulue. Si, dans un ou plusieurs contextes isolés, la signification d'une étiquette est incertaine, mais cohérente partout ailleurs, cette même signification peut très probablement être généralisée aux occurrences incertaines. Mais si l'étiquette est *ambiguë* ailleurs, avec une signification supposée dans

---

[181] Néanmoins, les Sages ont, à mon avis, fait preuve d'une grande sagesse en rejetant les châtiments corporels pour la transgression d'interdictions découvertes par le raisonnement *du qal vachomer* , ou pour la transgression d'interdictions de la Torah dont les peines étaient déduites par *ce même* raisonnement. En pratique, il est rare, voire impossible, d'être absolument certain d'avoir éliminé toute incertitude matérielle de nos déductions ; une injustice peut donc en résulter. Ce qui est vrai du *qal vachomer* , le plus déductif des raisonnements talmudiques, devrait l'être d'autant plus des autres principes herméneutiques. (Selon *Enc. Jud.* pp. 371-372, ce canon concernant les interdictions ou peines déduites est celui de Rabbi Ishmael : *ain oneshim min hadin* ; Rabbi Akiba était en désaccord. Voir *JT Yev.* 11:1, 11d.)

certains contextes et une ou plusieurs autres significations dans d'autres, alors, en l'absence de critères de différenciation clairs, la signification la plus fréquente ailleurs (le cas échéant) est la plus probable, même si un doute subsiste.

2. **Synonymie** : Si *A, B, C*... sont des étiquettes distinctes dont les significations supposées (d'après les méthodes suggérées ci-dessus) sont univoques et identiques ou du moins similaires partout où elles apparaissent, et même non dissemblables conditionnellement, alors ces étiquettes peuvent être considérées comme équivoques et interchangeables ; autrement dit, ce sont des étiquettes différentes pour une même chose. Si, dans un ou plusieurs contextes isolés, la signification d'une étiquette est incertaine, mais cohérente partout ailleurs, cette même signification peut très probablement être généralisée au(x) cas incertain(s).

Une fois établie la signification générale d'une étiquette ou l'équivalence de différentes étiquettes, on peut supposer que les énoncés comportant cette ou ces étiquettes se rapportent tous au même sujet. On trouvera un exemple détaillé de ce type d'analyse et de synthèse dans le présent volume, dans notre étude de l'expression « a-fortiori » dans le Tanakh (chapitres 5 et 6).

Un exemple traditionnel de *gezerah shavah* est donné par *Enc. Jud.* (en référence à *Pes* . 66a). L'expression *bemoado* , signifiant « en son temps fixé », est employée à la fois dans Nombres 9:2, concernant l'agneau pascal, et dans Nombres 28:2, concernant l'offrande quotidienne (qui inclut le sabbat) ; on en déduit que l'agneau pascal peut être offert un jour de sabbat (coïncidant avec Pessah), même si cela implique des actes interdits les autres jours de sabbat.

Il est évident que ce raisonnement est hautement intuitif et dépendant du contexte de connaissances global de l'individu. Il se construit à partir de la perception des mots et de la conception de leurs relations possibles. Les premières *intuitions* quant aux significations possibles, tirées du contexte immédiat et plus large, sont des actes conceptuels qui dépendent de la faculté d'imagination ; et *l'organisation ultérieure* des données, bien que relativement mécanique, est fonction de la quantité de données disponibles et prises en compte. De tels jugements ne peuvent donc en aucun cas être considérés comme ayant une valeur déductive, mais sont éminemment inductifs.

Concernant le texte biblique, nous disposons de peu de sources, hormis le document lui-même. De ce fait, nos conclusions sont en quelque sorte prédéterminées, les données disponibles étant limitées, même si elles constituent un échantillon suffisamment large et varié de l'hébreu de l'époque. En effet, il arrive qu'un mot ou une expression n'apparaisse qu'une seule fois dans tout le document, et son sens devient alors sujet à conjecture ; évidemment, plus un terme apparaît fréquemment dans le texte, plus sa signification est certaine. Quant à l'usage de l'hébreu plus tard dans l'histoire, il est bien sûr très significatif [182], mais il faut garder à l'esprit qu'il a été, et reste encore, culturellement influencé par les interprétations proposées par les rabbins, et qu'il ne peut donc pas nécessairement servir à justifier davantage ces interprétations.

Le processus interprétatif naturel est adductif : une idée est proposée, puis testée de toutes les manières possibles pour en vérifier la cohérence [183]. C'est pourquoi il est susceptible d'être mal interprété. On peut trop facilement insister sur les similitudes et ignorer les différences importantes, et ainsi étendre l'application d'une idée au-delà de ses limites légitimes. De même, on peut ignorer les similitudes et mettre l'accent sur des différences mineures, et ainsi restreindre artificiellement une idée. Cela vaut pour tout raisonnement par analogie ; et *la vérification*

182 Nous n'avons pas affaire à une langue morte, la tâche est donc moins difficile.

183 Par exemple, le verbe « prendre » (*qach*) signifie-t-il *toujours* acquisition par paiement monétaire, ou faut-il envisager d'autres significations ? Si oui, comment les distinguer ? Il ne suffit pas d'appliquer une analogie dans un seul cas (sans que cela ne pose de problème) ; il faut la vérifier dans tous les autres cas où le terme apparaît dans le texte.

répétée de la cohérence dans un contexte d'information toujours plus large offre une protection naturelle contre l'erreur , comme dans toute induction.

Or, une telle attitude détendue et patiente est difficilement applicable dans un cadre juridique où une prise de position ferme peut s'avérer nécessaire « immédiatement ». Par ailleurs, la nécessité de décider n'implique pas logiquement l'impossibilité de revenir sur une décision prise ultérieurement, à la lumière de nouvelles connaissances ou de circonstances nouvelles. Les autorités talmudiques avaient débattu de la question et abouti à diverses conclusions qui leur paraissaient judicieuses. Cependant, les autorités post-talmudiques, soucieuses de préserver ces décisions, ont proposé des clauses supplémentaires aux principes herméneutiques afin de garantir qu'ils aboutissent toujours aux mêmes conclusions, quelles que soient les évolutions du contexte.

Ainsi, concernant la *gezerah shavah* , ils affirmaient que les Sages étaient parfois informés par la tradition des sujets susceptibles d'être utilisés par analogie juridique, mais qu'il leur était laissé de trouver l'analogie verbale qui la justifierait ; ou encore, que les Sages étaient parfois informés des mots pouvant servir à une telle inférence, mais qu'il leur était permis d'en trouver les circonstances appropriées ; ou encore, que les Sages connaissaient à l'avance le nombre d' arguments valides [184]*de gezerah shavah !* Or, j'ai du mal à croire tout cela. Non seulement parce qu'il est très surprenant que ces prétendues « informations » ne soient (apparemment) pas mentionnées explicitement par les protagonistes eux-mêmes, mais n'apparaissent par écrit que des siècles plus tard ; mais aussi parce que le scénario de transmission lui-même est absurde.

Est-il plausible que des enseignants sérieux transmettent des informations juridiques essentielles à leurs élèves sous forme d' *énigmes* ? Pourquoi se livreraient-ils à de tels jeux, sans aller droit au but, s'ils possédaient l'information ? On ne peut concevoir un système juridique fonctionnel où ce ne seraient pas la loi et ses justifications qui seraient transmises de génération en génération, mais des énigmes. Car alors, il faudrait considérer que les lois en question (c'est-à-dire celles à déduire par de tels moyens) étaient inopérantes avant leur formulation dans le Talmud. Dès lors, la thèse fondamentale selon laquelle la loi est restée immuable depuis le Sinaï – thèse même que ces artifices étaient censés défendre – serait assurément remise en question. Il semble donc évident que les clauses additionnelles mentionnées ci-dessus sont des constructions [185]*a posteriori* , sans aucun fondement dans une tradition orale ou écrite.

Les controverses entourant d'autres clauses supplémentaires au processus de *gezerah shavah* donnent encore plus de raisons de soupçonner que ces clauses supplémentaires ne sont pas des traditions du Sinaï, mais des constructions ultérieures (dans ce cas, talmudiques) [186].

Ainsi, il est enseigné que l'applicabilité de la méthode de la *gezerah shavah* dépend de la « liberté » de son moyen terme dans l'une ou l'autre de ses manifestations. Cela signifie que chaque manifestation du moyen terme, par laquelle un facteur juridique est transféré d'une question à une autre, a peut-être déjà été utilisée pour justifier une autre halakha. Cette préoccupation présuppose le principe selon lequel *chaque unité d'information de la Torah ne peut servir qu'à une seule inférence*[187] ; la logique générale ne connaît pas

---

184 Les références données par Bergman pour ces trois dispositions sont toutes post-talmudiques : *Halichos Olam* pour les deux premières, et Rabbeinu Tam et Tosafot pour la troisième.

185 Ou, pour être plus explicite : des prétentions, des mensonges, forgés au service d'une certaine idéologie, celle d'une loi orale immuable. Il convient de bien saisir le fondement de mon accusation : précisément pour étayer leur conception de la plénitude et de la continuité de la tradition, ces personnes sont contraintes de reconnaître, dans le cas présent, une transmission incomplète de l'information, impliquant ainsi une perte de données et le caractère non fiable de la transmission. Les formules proposées sont donc incohérentes avec leur propre objectif et ne peuvent par conséquent être que des inventions.

186 *Enc. Jud.* , p. 368, nous renvoie à *Shab.* 64a et *JT Yoma* 8:3, 45a. *Enc. Jud.* explique le développement de l'idée de termes « libres » (*mufneh*), comme moyen de prévenir les abus de *gezerah shavah* dans les écoles ; il ajoute que c'est une exigence de R. Ishmael, avec laquelle R. Akiba était apparemment en désaccord.

187 À ne pas confondre avec le principe de Rabbi Akiba selon lequel, dans la Torah, aucun mot n'est superflu et aucun placement de mot n'est accidentel.

cette restriction (une prémisse peut être utilisée dans plusieurs raisonnements), mais admettons qu'il s'agisse d'une tradition. Sur cette base, trois possibilités sont envisagées : le moyen terme est (a) « libre des deux côtés », (b) « libre d'un seul côté », que ce soit du côté source ou du côté cible, ou (c) « libre des deux côtés ». Les autorités s'accordent à dire qu'une inférence de type (a) par *la gezerah shavah* est irréfutable. Concernant le type (b), certains la considèrent toujours valide, tandis que d'autres la jugent valide sous certaines conditions. En ce qui concerne le type (c), certains le considèrent comme conditionnellement valide, tandis que d'autres disent qu'il est toujours invalide.

De même, un débat existe quant à la quantité de détails juridiques qu'une *gezerah shavah* autorise à transmettre entre la prémisse et la conclusion. Un autre débat porte sur la possibilité, une fois les données juridiques transmises dans un sens, d'en transmettre d'autres dans le sens inverse afin d'égaliser les chances, ou si le processus doit être plus encadré. Il importe peu, ici, de savoir quelles opinions sont correctes dans ces différents débats ; ce qui importe, c'est simplement l'existence de désaccords sur des questions aussi cruciales.

Concernant le concept de « liberté » (*mufneh*), une remarque intéressante mérite d'être soulignée : il peut être perçu comme une tentative, certes assez rudimentaire, d'exprimer le raisonnement *syllogistique* qui découle de l'établissement d'analogies. Les rabbins interrogent : une fois qu'un terme A est considéré comme analogue à un terme B (*gezerah shavah*), les lois applicables à A peuvent-elles être appliquées à B et/ou réciproquement ? Leurs réponses, formulées à travers le concept de « liberté », peuvent être interprétées comme suit.

Si les deux termes sont « libres », cela signifie qu'ils n'ont jamais été utilisés auparavant dans des inférences syllogistiques, sans doute parce qu'ils sont tous deux *sui generis* ; par conséquent, les rabbins les considèrent comme des implicants mutuels et autorisent le syllogisme entre eux. Si un seul est « libre », les rabbins le considèrent comme un genre ou une espèce (je ne sais pas exactement) de l'autre, et autorisent ainsi l'inférence syllogistique des lois du genre à l'espèce, mais pas l'inverse. Si aucun des deux n'est « libre », cela signifie qu'ils ont déjà eu une existence logique distincte ; les rabbins présument donc que les termes sont sans lien (ou du moins que l'un n'implique pas l'autre) et évitent ainsi l'inférence syllogistique.

Cette perspective éclaire le concept des rabbins, sans toutefois le justifier pleinement. En effet, le fondement de leur raisonnement syllogistique est trop imprécis ; ils n'ont pas une vision claire (bien que cette théorie soit apparue longtemps après Aristote) des conditions de l'inférence syllogistique. La similarité entre les termes et l'historique de leur usage dans les inférences ne déterminent pas indubitablement les relations d'implication qui les unissent. Les rabbins ne maîtrisaient pas la théorie de l'opposition, comme nous le verrons également dans la section consacrée à l'harmonisation.

✡ À mon avis, on peut regrouper sous une même rubrique, à savoir **l'inférence contextuelle** , les méthodes exégétiques connues sous le nom de ***meinyano*** et ***misofo*** (**Règle n° 12**) et celles connues sous le nom ***de heqesh*** et ***semukhim*** (considérées comme faisant partie de **la Règle n° 2**). Toutes ces méthodes tiennent compte de la proximité textuelle d'une expression ou d'une phrase avec une ou plusieurs autres, et présument, sur cette base, l'existence d'une relation conceptuelle entre les passages étudiés, ce qui permet d'inférer certains attributs du contexte à l'expression ou à la phrase. On peut noter la présence, dans ces processus, d'un léger élément d'inférence par analogie [188], bien qu'il puisse être qualifié d'extrinsèque plutôt qu'intrinsèque. Les différences entre ces quatre techniques sont, en revanche, moins nettes (du moins pour moi).

Un exemple d'inférence contextuelle : les rabbins ont déduit (par la règle *meinyano*) que le commandement « tu ne voleras point » du Décalogue (Exode 20:13) fait référence à l'enlèvement, au motif

188 Il convient toutefois de noter que, dans certains cas traditionnellement classés comme *heqesh* (voir Abitbol, p. 100-104), l'Écriture elle-même établit explicitement la parité entre les deux domaines de la loi. Par exemple, Deutéronome 22:26, qui compare le viol et le meurtre, dit : « car comme lorsque… de même… » (*ki kaasher… ken hadavar hazeh*). Dans de tels cas, une inférence est beaucoup plus certaine, bien qu'elle puisse avoir certaines limites, car elle est analogique plutôt que contextuelle.

> que les deux commandements précédents, contre le meurtre et l'adultère, sont tous deux des crimes capitaux, et que l'enlèvement est la seule forme de vol passible de la même peine (*Enc. Jud.* , qui fait référence à *Mekh., Ba-Hodesh* , 8,5).

Meinyano semble faire référence de manière vague au sujet environnant, sans définir précisément sa position textuelle par rapport au passage considéré. *Misofo* se réfère à une proposition ou un passage ultérieur pour l'information qu'il sous-entend ; toutefois, comme certains commentateurs l'ont souligné, il pourrait tout aussi bien se référer à un segment de texte antérieur. Dans ces deux cas, le terrain conceptuel commun au texte source et au texte cible est, dans une certaine mesure, évident. Dans le cas de *heqesh* et *semukhim* , en revanche, l'inférence repose presque exclusivement sur la contiguïté textuelle, les passages contigus (au sein du même verset ou dans deux versets adjacents, respectivement) n'ayant que peu de relation conceptuelle apparente [189].

La justification naturelle des inférences logistiques serait ce que nous appelons aujourd'hui « association d'idées ». Lorsque deux idées se côtoient dans nos pensées, nos discours ou nos écrits, cela peut être dû à une relation logique entre elles, à un pur hasard, ou encore à un rappel fortuit de l'une par rapport à l'autre. Cette dernière possibilité implique que, dans certains cas, même en l'absence de considérations purement logiques, une inférence peut être tirée de la proximité. Cependant, la possibilité d'une conjonction fortuite demeure : le sujet X peut être entièrement traité et le récit passer au sujet Y, un sujet totalement différent [190]. Cette possibilité alternative signifie que l'inférence fondée uniquement sur la position est fragile. Les rabbins

---

189 *Les termes « heqesh »* et *« semukhim »* sont classés par les commentateurs avec *« gezerah shavah »* ; mais je ne suis pas certain de la raison de ce classement (hormis les analogies explicitement données dans le texte) : il ne s'agit pas réellement de sous-catégories, car ce classement ne repose ni sur l'homonymie ni sur la synonymie, mais sur la proximité textuelle. Peut-être est-ce parce qu'ils contiennent souvent des éléments de *« gezerah shavah »* qu'ils ont été regroupés avec ce terme. Notons également que la distinction entre eux est ambiguë : dans un texte originellement dépourvu de ponctuation, comme la Torah, comment distinguer les deux parties d'un même verset ou deux versets adjacents ? Cette distinction ne prend sens qu'une fois les subdivisions du texte établies.

En approfondissant la question, j'ai trouvé des remarques intéressantes dans le *JE*. Apparemment, *gezerah shavah* désignait initialement des « analogies, qu'elles soient verbales ou factuelles », mais son usage s'est finalement restreint aux analogies verbales (homonymies), tandis que *heqesh* a été employé pour les analogies factuelles (synonymies). Si cela est exact, ma présentation de ces termes, plutôt inspirée de l'explication de Bergman, est inexacte (terminologiquement parlant, mais non dans le fond). Concernant *semukhim* , le *JE l'attribue* à Rabbi Akiba, le citant : « Tout passage proche d'un autre doit être expliqué et interprété en référence à celui-ci » (en référence au *Sifre* Num. 131) ; il ajoute que « selon Ismaël, au contraire, rien ne peut être déduit de la position des différentes sections ». De ce fait, *semukhim* ne peut, à proprement parler, être considéré comme implicitement inclus dans les 13 Midot de Rabbi Ismaël.

190 L'exemple cité plus haut (Exode 20:13) semble en être une illustration : les deux commandements suivants (contre le faux témoignage et la convoitise) ne sont apparemment pas passibles de la peine de mort ; dès lors, pourquoi le vol (ou l'enlèvement) serait-il un crime capital ? Certes, si une proposition est encadrée *par* un sujet commun, il est plus probable que ce sujet concerne d'une manière ou d'une autre la proposition encadrée. Néanmoins, la possibilité d' *erreurs de raisonnement* demeure ; il peut exister des différences sous-jacentes importantes, qu'il est possible de mettre en évidence. On peut citer l'exemple d'Exode 21:15-17, où une loi concernant l'enlèvement se trouve entre deux lois concernant respectivement les coups et les injures envers les parents. (Il convient de noter que, comme l'a souligné un de mes collègues, le Dr M. Izbicki, les lois relatives aux violences envers les parents et à l'enlèvement concernent toutes deux des actes de violence. Voir également Cohen, p. 474 ; la loi prévoit la peine d'étranglement pour ces deux actes, mais la lapidation pour les injures proférées à l'encontre des parents).

étaient apparemment conscients de cette incertitude et n'utilisaient de tels procédés qu'en dernier recours, lorsque le verset à interpréter soulevait un doute qu'ils ne pouvaient résoudre autrement.

> Rabbi Ishmaël n'a pas mentionné les méthodes exégétiques du *hekesh* et *du semukhim* , et les tentatives des autorités postérieures pour expliquer ce silence sonnent creux. Ainsi, Bergman (en se référant au *Sefer Hakerisus*) dit de Rabbi Ishmaël qu'« il considérait le *hekesh* comme l'équivalent d'un enseignement explicitement écrit ». Si Rabbi Ishmaël n'a même pas abordé le sujet, comment les rabbins postérieurs peuvent-ils savoir par tradition *pourquoi* il ne l'a pas fait ? Comment peuvent-ils avoir connaissance de *sa pensée* sur une question non exprimée ? Cette notion même est contradictoire : elle prouve une fois de plus que les autorités confondent souvent leur *intuition personnelle* sur un sujet donné avec une « tradition reçue » (refusant d'admettre que Rabbi Ishmaël pouvait ignorer ces choses, ou qu'il n'existait peut-être aucune tradition à leur sujet, et que de telles questions doivent être résolues par déduction).[191]
>
> Là encore, Rabbi Ishmaël, apparemment (et comme le nom donné au procédé l'indique), n'a pas considéré, ou n'était pas conscient, que l'inférence *misofo* était tout aussi possible dans le sens inverse (« *mitechilato* », si l'on peut dire), d'une proposition ou d'un énoncé antérieur vers un proposition ou un énoncé postérieur. Des commentateurs postérieurs (Bergman cite *Middos Aharon*), qui ont envisagé la possibilité d'une telle inférence inverse, expliquent le silence de Rabbi Ishmaël en affirmant, en substance, que lorsque la solution précède le problème, l'inférence est si évidente que la mentionner aurait été redondant. Il s'agit là d'un autre argument anachronique, que l'on admette ou non la validité d'une telle inférence dans les deux sens. Les commentateurs doivent admettre la possibilité que Rabbi Ishmaël n'ait pas partagé cet avis, ou plus probablement encore (puisqu'il ne le mentionne pas lui-même) qu'il n'ait tout simplement pas réfléchi à la question !

✡ Les inférences de type ***binyan av (*** **Règle n° 3**) semblent constituer une tentative rabbinique d' **inférence causale** , le terme « causal » étant ici employé dans son sens le plus large, englobant tout mode de causalité : non seulement la causalité naturelle (mouvement ou changement), mais aussi la causalité extensionnelle (différences « statiques », c'est-à-dire de classe), ainsi que la causalité logique (explication rationnelle) [192]. L'inférence causale a été grandement clarifiée plus récemment par John Stuart Mill [193], qui a identifié les « méthodes

---

191 Concernant *le heqesh* et *le semukhim* , Bergman apporte des précisions que nous n'aborderons pas ici afin d'éviter les répétitions. Je tiens simplement à souligner que le raisonnement relatif *au semukhim* qu'il donne en exemple à la fin de la section est pour le moins étrange : à partir du Deutéronome 22:11, de la proximité entre l' *interdiction* du « shatnez » et la prescription des « tzitzit », il en conclut que le « shatnez » est *autorisé* dans le cas du talit ! Or, ce raisonnement est loin d'être normal, car la conclusion constitue une exception à l'une des prémisses, alors même qu'il n'y avait aucune contradiction entre elles. Formellement, l'argument se présente ainsi : « Tu ne dois pas faire X. Tu dois faire Y. Par conséquent, lorsque tu fais Y, tu peux faire X. » Puisque la conclusion implique formellement « tu peux faire X », elle contredit la prémisse principale ; un tel argument repose donc sur une particularisation anti-littérale de la prémisse principale.

192 Notre identification de *binyan av* à des arguments causaux est peut-être trop restrictive ; certains exemples dans la littérature semblent de simples extrapolations, sans véritable démarche causale sous-jacente (bien qu'il soit possible d'en construire une a posteriori). Un exemple donné par Scherman l'illustre : de même qu'on ne peut épouser ni sa sœur issue des mêmes parents, ni la sœur germaine de son père, alors, puisqu'on ne peut épouser sa sœur issue d'une même mère mais d'un père différent, « il s'ensuit » qu'on ne peut épouser la demi-sœur maternelle de son père (cf. *Yevamos* , 54b). Scherman indique que *binyan av* est également connu sous le nom de *mah matsinu ?* (« qu'avons-nous trouvé ? »), bien que Bergman nous informe que ces deux termes étaient comptabilisés séparément dans la liste de Hillel. Je soupçonne que les rabbins se sont d'abord livrés à des généralisations sans trop réfléchir, avant de juger progressivement nécessaire de clarifier les conditions.

193 Logicien anglais (1806-1873), auteur d' *Un système de logique* (1847). La formulation de ces méthodes par Mill est plus complexe que celle proposée ici : l'« accord » est la conjonction constante

d'accord et de différence ». Elle résulte de l'observation de deux types d'événements ou de choses, de sorte que la présence de l'un est toujours accompagnée de la présence de l'autre, et donc que l'absence de ce dernier est toujours accompagnée de l'absence du premier. Dans ce cas, on peut, par l'observation du premier événement ou de la première chose, présumer du second, même lorsqu'il n'est pas observable. Il s'agit d'un processus inductif, faisant appel à l'analogie et à la généralisation. Symboliquement, et de manière générale, la relation essentielle entre une cause C et un effet E peut être exprimée par une proposition hypothétique et sa contraposée :

Si C, alors E (et si non E, alors non C).

Cependant, les tentatives rabbiniques de formulation de ce principe naturel ont davantage mis l'accent sur la « concordance » que sur la « différence ». Rabbi Ishmaël évoque une inférence « à partir d'un verset » ou « à partir de deux versets ». Des controverses ont ensuite surgi quant à la signification de ces subdivisions (controverses qui, soit dit en passant, témoignent une fois de plus de l'absence d'une tradition orale claire). Certains rabbins les ont interprétées comme suit : si deux sujets (X, Y) ont une certaine caractéristique (A) en commun, alors *une autre* caractéristique (B) que possède le premier (X) peut être supposée posséder également le second (Y)[194] ; ou encore, si trois sujets (X, Y, Z) ont une certaine caractéristique (A) en commun, alors *une autre* caractéristique (B) que possèdent deux d'entre eux (X, Y) peut être supposée posséder également le troisième (Z). D'autres rabbins ont affirmé comprendre la formule de Rabbi Ishmaël différemment [195]. Ils recherchaient une caractéristique commune [196](A, par exemple) aux sujets comparés (X, Y) qui *expliquerait* qu'ils partagent une autre propriété (B). Dans ce cas, la réapparition de cette même caractéristique (A) *ailleurs* (dans Z) pouvait être considérée comme un indice de la présence de cette même propriété (B) en ce lieu (c'est-à-dire dans Z). En fait, cette formule est *formellement* identique à la seconde mentionnée ci-dessus [197], à laquelle on ajoute simplement la remarque (précieuse) selon laquelle A doit être considéré comme la cause de B.

La difficulté de ces affirmations réside dans leur insistance sur le positif, leur tentative de généraliser à partir d'un échantillon limité (X, ou X et Y) sans envisager la possibilité d'une déviation par rapport au schéma de conjonction apparemment établi (de A et B) dans d'autres cas,

---

observée de deux phénomènes, la « différence » est la conjonction constante de leurs négations ; ainsi, la relation formelle est réciproque, c'est-à-dire identique dans les deux sens : il s'agit de la forme la plus forte de causalité, où la cause est non seulement suffisante pour l'effet, mais aussi nécessaire, voire *indispensable* . Notons que, dans toutes ces définitions (comme Mill le savait), la cause et l'effet sont difficiles à distinguer : pour ce faire, il faut considérer leur séquence temporelle ou conceptuelle. Notons également que Mill a suggéré d'autres méthodes importantes, à savoir les « résidus » (élimination des alternatives) et les « variations concomitantes » (voir l'annexe 1, section 3).

194 Cette approche est connue sous le nom de *Chada mechada* (araméen, « un d'un »). Si la variante à un seul verset est ainsi nommée, alors la variante à deux versets pourrait vraisemblablement être appelée « un de deux » (mais j'ignore son nom exact).

195 Selon Bergman, cette seconde école considérait les inférences univoques comme évidentes et estimait inutile de les inclure dans les 13 *Midot* . Il ne précise pas leur position concernant la formule « un à deux ».

196 Hébreu. *tsad hashaveh* .

197 Une preuve supplémentaire en est l'absence de distinction, dans l'approche par « caractéristique commune », entre l'inférence à un verset et l'inférence à deux versets, conformément à la formule de Rabbi Ishmael. Autrement dit, si dans cette approche « un verset » signifie « un verset parmi deux », que pourrait signifier « deux versets » ?

notamment dans le cas présent (Y ou Z, respectivement) [198]. Pressentant apparemment cette faiblesse, les rabbins ont cherché à mettre davantage l'accent sur le négatif, en soulignant les différences de caractéristiques entre les (deux ou trois) sujets examinés, espérant ainsi démontrer que d'autres causes possibles ont été envisagées et écartées. Ainsi, ils pourraient dire, sous la forme en deux versets du *binyan av* : X possède C et Y ne possède pas C, de sorte que le fait que Z possède C ne prouve pas qu'il possède B ; ou encore : X ne possède pas D et Y possède D, de sorte que le fait que Z possède D ne prouve pas qu'il possède B. Cependant, il est clair que de telles affirmations sont hors de propos pour l'argument principal : elles prouvent tout au plus que C ou D *ne peuvent pas être inclus. ne* causent pas B, mais ne prouvent pas que A *cause* B.[199]

> Un exemple de *binyan av* est donné dans *Enc. Jud.* (en référence à *BM* 87b). Les rabbins tentent, en se référant à Deut. 23:25 et suivants, de déterminer si un ouvrier agricole salarié peut consommer des produits du terroir lorsqu'il travaille dans des champs autres que ceux où poussent des vignes ou des céréales. Pour ce faire, ils cherchent à comprendre pourquoi la Torah l'autorise à manger dans les vignes et les champs de céréales. Ils argumentent : cela ne peut être lié à l'obligation de laisser des épis pour les pauvres (Lévitique 19:10), puisque celle-ci s'applique à la vigne mais pas aux céréales ; et cela ne peut être lié à l'obligation de donner au prêtre une part de la pâte (Nombres 15:17-21), puisque celle-ci s'applique aux céréales mais pas à la vigne ; par conséquent, cela doit simplement être dû au fait qu'il s'agit de plantes, et la permission peut être généralisée à d'autres produits.[200]

Il ressort de ces redondances que les rabbins ont quelque peu confondu le processus mental d'essais et d'erreurs pour *la recherche d'* une cause (*ratio cognoscendi*) et les conditions formelles de la relation causale objective. (*ratio essendi*). S'ils avaient clairement connu ce dernier point, ils auraient d'abord systématiquement vérifié l' *exhaustivité* des occurrences des caractéristiques A et B dans la Torah, seules ou séparément, ainsi que leurs négations éventuelles. Ensuite, pour permettre l'inférence de A à B, dans les cas où A est mentionné dans le texte mais pas B, ils auraient dû vérifier non seulement que A et B sont parfois affirmés ensemble (au moins une fois, mais le plus souvent possible), mais aussi que A n'est jamais affirmé avec une *négation explicite* de B (c'est-à-dire l'élément négatif manquant). De plus, la *probabilité* de l'inférence serait proportionnelle à la fréquence de la conjonction de A et B, comparée à celle de A mentionné seul, sans mention de B. [201]Il est possible que, dans les cas où les rabbins appliquaient ce principe, ceux qui connaissaient la Torah par cœur effectuaient automatiquement ces tests de cohérence et ces évaluations de probabilité ; mais ils ne le faisaient pas toujours explicitement.

---

198 Les logiciens désignent le sophisme logique sous-jacent par l'expression *post hoc ergo propter hoc* (c'est-à-dire « après ceci, donc à cause de ceci »).

199 À moins, bien sûr, qu'il ne soit déjà prouvé que A, C et D sont les seules causes possibles de B ; l'inférence consistant alors à éliminer deux possibilités sur trois. Mais ce n'est pas toujours le cas.

200 L'absurdité logique d'un tel raisonnement devrait être flagrante. Imaginons qu'un patron convoque trois de ses employés dans son bureau (par exemple, pour féliciter le premier pour la naissance de son fils, augmenter le salaire du deuxième et licencier le troisième). Personne ne connaît les raisons de cette convocation, mais le troisième employé tente de deviner pourquoi il a été invité, en cherchant un « point commun » entre les deux autres. Il se dit : « Ce n'est pas une question de couleur de cheveux, car le premier est blond et le deuxième brun ; ce n'est pas une question d'honnêteté, car le premier est malhonnête et le deuxième honnête ; ce doit donc être une question de forme du nez, car nous avons tous les deux, et moi aussi d'ailleurs, le même nez. » Son raisonnement est totalement fallacieux et hors sujet !

201 Car il reste toujours concevable que *la non-mention* de B dans certains passages signifie *la négation* de B, même s'il n'existe aucun cas connu de présence de A avec absence de B, ce qui nous permet inductivement (et nous oblige même) de généraliser et de dire que A implique B.

Il convient de préciser que l'étiologie n'exige pas que la cause ou l'effet soit unique ; chacun de ces éléments (cause ou effet) peut être constitué de deux ou plusieurs événements ou choses **parallèles** , pourvu que les règles d'induction (accord et différence) soient respectées pour chacun d'eux pris individuellement. De plus, même si ces règles ne sont pas systématiquement respectées (que ce soit pour un événement ou une chose unique ou pour plusieurs), elles peuvent néanmoins s'appliquer de **manière conditionnelle** ou **composite** : c'est-à-dire, à condition d'identifier et de distinguer les conditions dans lesquelles nos causes partielles deviennent des causes complètes ou nos effets occasionnels deviennent des effets constants [202]. Par conséquent, il peut exister des circonstances où un événement ou une chose est la cause d'un certain effet, et d'autres circonstances où c'est un autre ; ou encore, un événement ou une chose peut avoir un certain effet dans un ensemble de circonstances, et un autre effet dans un autre ensemble.

Ces détails de la logique causale n'étaient apparemment pas entièrement compris par les rabbins, à en juger par certaines de leurs suggestions restrictives. L'une de ces limitations rabbiniques était que (en référence aux symboles introduits précédemment) [203]si X et Y ont en commun une autre caractéristique (E, par exemple) que Z ne possède pas, alors on ne peut supposer que Z possède B. *Selon moi* , considérant « A+E » comme une caractéristique commune, cette objection semble raisonnable ; mais il reste possible que A cause B. Une autre limitation rabbinique consistait à rejeter la possibilité que des caractéristiques distinctes de X et Y, telles que C et D (voir ci-dessus), puissent indépendamment causer B chez leurs sujets respectifs, de sorte que Z, qui ne possède que la caractéristique commune A, mais aucune des caractéristiques distinctes C et D, pourrait ne pas posséder B. *Selon moi* , il est concevable que les deux composés « A+C+nonD » et « A+nonC+D » soient des causes parallèles, tandis que le composé « A+nonC+nonD » n'en est pas une : la question dépend de la négation, qu'ils ont ignorée dans leur définition initiale [204]. De telles tentatives d'exception montrent, je le répète, que les rabbins n'étaient pas certains des conditions précises de la causalité [205].

Il existe un échec manifeste de la recherche théorique en logique, indépendante de toute doctrine liée à la Torah, de la part des autorités rabbiniques. Par conséquent, comme on pouvait s'y attendre, de nombreuses controverses les opposent sur des questions méthodologiques (qui, bien sûr, affectent en fin de compte la loi) ; et pire encore, il arrive que ces controverses portent sur un point totalement artificiel (qui découle naturellement d'une croyance générale à laquelle adhèrent tous les protagonistes). Ce qui me surprend, c'est que l'existence de telles controverses n'amène aucun des intéressés à remettre en question, de manière franche, la doctrine « orthodoxe » selon laquelle les principes herméneutiques, dans leur intégralité, sont des révélations du Sinaï.

---

202 Les causes conditionnelles/partielles, considérées conjointement avec leurs conditions ou leurs éléments associés (c'est-à-dire collectivement), constituent les causes inconditionnelles/complètes. Les effets occasionnels, dans des circonstances environnantes mal définies, deviennent des effets constants lorsque les circonstances significatives sont cernées avec plus de précision. Toutes ces variations sur le thème de la causalité sont évidentes pour quiconque a étudié la logique hypothétique, en considérant les multiples et composés d'antécédents et de conséquents, ainsi que leur imbrication ; ce n'est un secret pour personne (du moins de nos jours).

203 Où X, Y, Z ont en commun A, et X, Y ont en commun B ; et ils en concluraient que Z a également B.

204 Il ne me surprend donc pas que, selon Bergman, « la *Guemara* soulève parfois une telle réfutation ». Il ajoute que « les commentateurs (de *Kesubos* 32a) ont formulé des principes pour expliquer ces exceptions » ; je n'ai pas pris connaissance de ces principes, mais il faut garder à l'esprit qu'il s'agit de rationalisations a posteriori, puisque la logique naturelle admet des causes alternatives.

205 Un autre point soulevé concerne la nécessité ou non de « significatives » pour les exceptions : selon eux, la réfutation d'une *affirmation binaire « un contre un* » exige une exception légale (de rigueur ou d'indulgence), tandis que face à une affirmation binaire « un contre deux *»,* toute exception (légale ou non) suffit. Je peux seulement affirmer qu'une telle distinction ne relève pas d'une logique naturelle.

> Un exemple frappant est la discussion concernant le principe des « deux versets qui n'en forment qu'un », selon lequel si une loi L est énoncée en relation avec deux sujets, S1 et S2, et que logiquement L(S1) implique L(S2), et/ou réciproquement, de sorte que l'un des énoncés est redondant, alors L ne peut *s'appliquer* qu'aux deux situations spécifiées. Ce principe est dépourvu de fondement naturel, à mon sens ; autrement dit, il ne s'ensuit pas formellement que L(S1) et/ou L(S2) *ne puissent* logiquement impliquer une autre application non énoncée, par exemple L(S3). Si une telle implication se produit logiquement, elle ne peut être empêchée par un décret divin ou rabbinique (Dieu ne contredit pas ses propres lois naturelles et n'autorise pas qu'elles soient contournées par les humains). [206]C'est pourquoi cette restriction doit être considérée comme artificielle. Analytiquement, elle semble simplement découler de l'affirmation de Rabbi Akiba selon laquelle la Torah ne contient aucune affirmation superflue ; une idée elle-même controversée, puisque Rabbi Ishmaël la rejette (théoriquement), arguant que la Torah s'exprime dans le langage des hommes. Quelle que soit son origine, la formulation précise du principe proposé fait débat, depuis la Michna. Certaines autorités (dont les Tosafot) affirment qu'au moins deux redondances sont nécessaires pour une telle restriction. D'autres (dont Rachi) soutiennent que la restriction ne s'applique en tout état de cause qu'à certaines inférences, mais se limite aux tentatives d'extension de la loi concernée par le biais de l'inférence *binyan av* . Mais je ne vois aucun fondement formel à ces divergences sous-jacentes.

La cause intellectuelle profonde de ces écarts par rapport à la logique naturelle réside, à mon avis, initialement dans un *non-formalisme naïf* , évoluant progressivement vers un *anti-formalisme systématique* (lui aussi naïf, à d'autres égards). La cause historique est une malheureuse antipathie, d'abord émotionnelle puis idéologique, envers ce qu'ils appelaient le « savoir grec », ce qui empêchait toute tentative de tirer des enseignements des découvertes d'autrui. Pour ces personnes, *la logique* devait s'adapter aux exigences de contenus préconçus (la Halakha), plutôt que de voir tous les contenus se soumettre aux diktats d'une logique objective et formelle. Cette prétention rabbinique à un contrôle total est manifeste, par exemple, dans la déclaration de Bergman à ce sujet : « Les règles concernant les textes scripturaires… ne révèlent une loi qu'en relation avec le lieu où elles sont appliquées, et non ailleurs. »

La doctrine de l'origine sinaïtique de l'herméneutique rabbinique n'est pas première, mais dérivée de celle de l'origine sinaïtique du droit rabbinique. Les rabbins estimaient pouvoir manipuler la logique à leur guise, pourvu qu'ils parviennent aux conclusions juridiques requises. Les controverses portaient uniquement sur la nécessité ou l'efficacité de telle ou telle manipulation, et non sur le postulat épistémologique sous-jacent.

Ces réflexions ne doivent pas être prises au pied de la lettre. Notre propos ici porte sur la logique judaïque en tant que telle, et non sur la loi juive. Mettre en doute la première n'implique pas nécessairement que la seconde soit entièrement ou partiellement erronée ; car, comme l'enseigne la logique, nier l'antécédent (en l'occurrence, certains aspects de l'herméneutique rabbinique) n'implique pas nier le conséquent (en l'occurrence, la loi rabbinique) – *à moins que* leur relation ne soit exclusive. Une loi peut être juste (c'est-à-dire véritablement voulue par Dieu), mais mal interprétée (c'est-à-dire tirée du mauvais endroit ou de la mauvaise manière). Une loi peut aussi, bien sûr, être incorrecte, en plus d'être mal interprétée. Ces questions ne peuvent être traitées de manière générale ; chaque cas doit être examiné avec soin, et la cohérence de l'ensemble vérifiée. En tout état de cause, la logique ne saurait être considérée comme une question de foi, ni comme une option.

---

206 Je fais ici référence, bien sûr, à la logique déductive ; si l'« implication » est simplement inductive, c'est-à-dire non *nécessaire* mais seulement *recommandée comme probable* , elle pourrait concevablement être écartée au regard de considérations plus larges.

Note statistique. Je n'ai pas encore déterminé la fréquence d'utilisation de chaque forme d'exégèse décrite ici dans le Talmud et d'autres ouvrages rabbiniques. Voici, pour l'instant, quelques informations tirées de l'index de l'édition Soncino (1952) du Talmud de Babylone. Comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, cet index contient environ 137 références à l'argumentation *qal vachomer* (sous différentes rubriques). Concernant les différentes formes d'argumentation par analogie, on compte quelque 161 références (analogie, déduction par, 58 ; comparaisons, en vue de déduire des lois, 1 ; *gezerah shawah* , 81 ; *hekkesh* , 17 ; *semukin* , 1 ; textes, proximité de, 2 ; lecture textuelle, 1). Je ne peux me prononcer sur l'exhaustivité de cet index, sur la spécificité de chaque référence, sur la présence de répétitions ou sur la nature purement théorique de certaines références [207].

Il convient également de distinguer l'usage d'un argument selon trois modalités : (i) *au sein* même de la Bible (par exemple, on connaît quatre ou cinq cas de *qal vachomer* dans la Torah, et une vingtaine d'autres dans le reste de la Bible) ; (ii) *par* les rabbins, notamment ceux du Talmud, dans leurs travaux d'exégèse *de* la Bible, considérée comme un document, sur des sujets halakhiques ou hagadiques ; et (iii) *par* les rabbins, en particulier ceux postérieurs au Talmud, en lien avec les déclarations non exégétiques *d′* autres rabbins. De toute évidence, la question statistique constitue en elle-même un vaste et complexe projet de recherche.

3. Portée des termes.

Il est évident que, lors de la lecture d'un texte, la compréhension des termes employés est essentielle. Celle-ci comporte deux aspects : un aspect *qualitatif* , qui présuppose par nature la connaissance de la langue, et un aspect *quantitatif* , relatif à la détermination de la portée. La tradition rabbinique a, bien entendu, abondamment traité de ces deux aspects. Le premier, l'élucidation des dénotations et connotations des termes, est en partie abordé par les principes herméneutiques, au moyen d'inférences par analogie et par le contexte ; et en partie, il repose sur la tradition culturelle et religieuse ainsi que sur les analyses des commentateurs. Le second aspect, concernant les questions subsomptives, est couvert par un ensemble de principes herméneutiques que nous allons maintenant examiner.

✡ Les méthodes d'exégèse connues collectivement sous le nom *de klalim uphratim* [208]sont des efforts visant à interpréter la subsomption effective des termes logiquement similaires que l'on trouve dans la Torah (et donc l'applicabilité des propositions impliquant ces termes). ***Miklal uphrat*** (**Règle n° 4**) est l'interprétation d'une combinaison genre + espèce, dans cet ordre, comme ayant un effet limitatif, signifiant « seulement l'espèce mentionnée » (l'espèce est mentionnée afin d'exclure les autres du même genre) ; tandis que ***miprat ukhlal*** La **règle n° 5** interprète la combinaison espèce + genre, dans cet ordre, comme ayant un effet d'élargissement, signifiant « l'espèce mentionnée et d'autres espèces similaires » (l'espèce étant citée comme

---

207 Voir aussi, éventuellement, les éléments suivants : principes exégétiques, 2 références ; règles par lesquelles la loi est exposée, 2 ; textes, exposition de, 3 ; textes, implication de, 1.

208 Bergman traduit cette expression à tort par « généralisations et spécifications » ; nous préférerions « généralités et particularités » ou « genres et espèces ». À proprement parler, le terme « généralisation » désigne, en anglais, un processus mental qui consiste à passer d'un énoncé particulier à un énoncé général, tandis que « spécification » désigne le passage d'un énoncé vague à un énoncé plus précis. Ici, cependant, il s'agit de déterminer si l'intention de l'auteur du texte était plus ou moins large.

exemple parmi celles du genre). Pour se souvenir facilement de ces deux règles, on peut se dire que le résultat est égal au second des deux termes donnés. D'autres règles de ce type, comme nous le verrons, ont un résultat global limitatif.

> Pour bien comprendre, notons que, dans le langage courant, on comprendrait (selon la formulation précise) la portée conjuguée de termes logiquement chevauchants comme suit : supposons que G soit une surclasse et S1, S2… une ou plusieurs de ses sous-classes, et que G et G ' soient deux classes qui s'intersectent partiellement sans que l'une n'englobe toutes les instances de l'autre, et que S, par exemple, soit la sous-classe entière se référant à la partie G' de G. Un énoncé dont le sujet est « GS » ou « SG » serait interprété au minimum comme concernant l'espèce « S » [209], bien que dans certains cas le genre « G » puisse être approprié. « G *tel que* S1, S2… » pourrait se lire comme « S1, S2… » (si « tel que » signifie « semblable à ») ou comme « G » (si « tel que » signifie « par exemple »). Une énumération de la forme « S1, S2… *en effet* G » serait vraisemblablement interprétée comme « G », mais sans un qualificatif tel que « en effet », un doute pourrait subsister. Enfin, « GG' » ou « G'G » signifie généralement « G et G' » (c'est-à-dire « S », leur élément commun), bien que cela puisse parfois signifier « G ou G' » (incluant leurs deux éléments, ainsi que « S », voire à l'exclusion de « S »).
>
> Il est évident que le langage courant présente de nombreuses imprécisions, que la science logique peut aisément surmonter en instituant des conventions. Ce champ d'étude n'est pas la logique des classes à proprement parler, mais un préliminaire linguistique à celle-ci. Notons qu'un acte mental de « réconciliation des conflits » est impliqué, dans la mesure où les termes traités sont en tension, selon que l'on entend par référence à un genre celui qui le désigne dans son intégralité (*davqa*), ou la majeure partie, ou une portion non spécifiée (*lav davqa*), et par référence à une espèce celle qui la désigne au moins (*lav davqa*), ou elle exclusivement (*davqa*). Lorsque les termes sont mentionnés ensemble comme sujets de propositions, un doute subsiste donc quant à savoir si le résultat est une généralité, une contingence ou une particularité indéfinie. La règle logique, en cas de doute, consiste à reconnaître, par un raisonnement dilemmatique, la particularité indéfinie (*au moins* une partie) comme vraie. De manière déductive, nous restons ouverts à l'idée de savoir si la généralité (tous) ou la contingence (certains, mais pas tous) est vraie ; de manière inductive, nous optons pour la généralité, car elle n'introduit pas de nouvelle polarité, à moins que des preuves contradictoires ne soient trouvées.

Pour les rabbins, dans le cas *du klal uphrat* , le genre est mentionné comme une première approximation du sens voulu, et l'espèce est ajoutée pour préciser ce sens. Par exemple, dans Lévitique 1:2, « du bétail (*behemah*), du gros et du petit bétail », le terme général a une connotation variable (il pourrait inclure d'autres types d'animaux, comme les ânes peut-être) et est clarifié par la mention de l'espèce. Pour expliquer pourquoi les espèces n'ont pas été simplement mentionnées seules, sans le genre, on nous dit que *des extensions* non voulues par l'auteur auraient pu être proposées, ou bien que certains détails suggérés par le genre auraient pu être omis ; les avis divergent parmi les autorités sur ce point. On pourrait accepter une combinaison des deux comme raisonnable : le genre est là, en fait, pour dire « mais n'incluez pas avec ces espèces d'autres espèces *différentes* du même genre ».[210]

Dans le cas *du prat ukhlal* , certaines espèces sont d'abord énumérées pour indiquer la nature de la chose visée, et le genre est ajouté en conclusion pour préciser que « et d'autres choses de la même espèce » sont également concernées. Par exemple, dans Exode 22:9, « un âne, un bœuf, un mouton, ou toute autre bête (*behemah*) », l'espèce illustre les choses visées et le genre

---

209 Notez cependant qu'en anglais, un adjectif précède généralement un nom, tandis qu'en hébreu, il le suit.

210 Une façon d'expliquer la mention de la surclasse est de la considérer comme une allusion *à* ses instances ou sous-classes non incluses dans (ou auxquelles il est fait allusion par) la sous-classe mentionnée ; qui doivent faire l'objet d'une proposition non énoncée de polarité opposée, ce qui rend le particulier énoncé contingent.

sert à étendre l'application de la loi en question à d'autres choses similaires, impliquant que la liste initiale n'est pas exhaustive. Pour expliquer pourquoi le genre n'a pas été simplement mentionné seul, sans l'espèce, on nous dit que *des exceptions* non voulues par l'auteur auraient pu être envisagées, ou encore que certains détails suggérés par l'espèce auraient pu être omis ; les avis divergent parmi les autorités sur ce point. On pourrait également accepter une combinaison des deux comme raisonnable : les espèces sont là, en fait, pour dire « et veillez à ne pas exclure de ce genre d'autres espèces *similaires* du même genre ».

> Ces méthodes, ainsi que d'autres variantes (mentionnées ci-dessous), sont de Rabbi Ishmael ; Rabbi Akiba en a proposé d'autres dans les mêmes contextes : il a déterminé la portée des énoncés en se référant aux principes de ***ribui umiut*** et ***miut uribui*** (amplification et limitation, et vice-versa). La différence technique entre ces approches réside essentiellement dans l'accentuation. Tandis que dans *klal uphrat* , la mention des espèces sert à définir plus précisément le genre initial ; dans *ribui umiut* , la mention explicite des espèces souligne l'exclusion de certaines choses dissemblables, non explicitement mentionnées, appartenant au genre initial. Et tandis que dans *prat ukhlal* , le genre final sert à définir plus largement l'étendue complète de la liste des espèces, ajoutant à celles explicitement mentionnées d'autres espèces non explicitement mentionnées, tout en limitant incidemment, comme le font toutes les définitions, les extrapolations excessives ; dans *miut uribui* , La mention du genre souligne davantage les limites de l'extrapolation, excluant certaines espèces non mentionnées qui sont trop extrêmement dissemblables aux espèces mentionnées, tout en suggérant incidemment d'inclure certaines espèces non mentionnées [211].

Ces formes d'interprétation me semblent assez naturelles en elles-mêmes. Dans bien des cas, la formulation est claire et aucune discussion n'est possible, de toute façon. Cependant, dans certains cas, les résultats ne semblent pas formellement inévitables : on pourrait parfois considérer genre + espèce comme signifiant « genre, *dont* … » L'espèce type est… [212]et « espèce + genre » signifie « espèce *dont* le genre pertinent est… » [213]. Dans ces cas, notez que le terme mentionné en second lieu est en réalité entre parenthèses, suggérant une proposition qui communique, au passage, une information accessoire (pas nécessairement d'une pertinence juridique immédiate). Par conséquent, si nous prenons les règles pour *argent comptant* et tentons toujours d'adapter nos interprétations à leurs formats donnés, il n'est pas improbable que nous soyons parfois induits en erreur. De toute évidence, derrière de telles réglementations se cache un mode de pensée rigide qui refuse toute liberté stylistique à un document d'origine divine. [214]

---

211 Malgré la convergence théorique et formelle entre ces approches, elles ont souvent abouti, en pratique, à des conclusions matérielles divergentes (celles de Rabbi Akiba se retrouvant fréquemment conformes à la Halakha). Il me faudrait une connaissance plus approfondie des débats talmudiques concernés pour pouvoir expliquer pourquoi. Toutefois, en supposant que j'aie correctement compris les formalités et en me basant sur les quelques cas que j'ai étudiés, je dirais que de telles différences témoignent simplement de la part de subjectivité inhérente aux « inférences », en pratique.

212 Par exemple, l'affirmation « les arguments logiques, les syllogismes et les adductions sont des moyens d'accéder à la connaissance » ne restreint pas le genre aux espèces énumérées. On pourrait construire une phrase de cette manière si l'on imaginait que certains auditeurs seraient incapables de saisir le nom du genre sans l'associer à des noms d'espèces plus familiers.

213 Par exemple, l'affirmation « Le syllogisme d'Aristote, un raisonnement déductif, aboutit à des conclusions catégoriques » ne vise pas le genre dans son ensemble, mais seulement l'espèce. Le genre, ici, sert uniquement à situer le sujet spécifique dans un contexte plus large.

214 Il est intéressant de noter que la philosophie rationaliste, qui tente d'expliquer chaque mot et son placement d'une certaine manière préconçue, et qui est attribuée à R. Akiba, se trouve ici, comme dans d'autres cas, à la base des inférences de R. Ishmael, ainsi que de celles de R. Akiba.

✡ Concernant les autres combinaisons et permutations de ces inférences de portée (classées comme **Règle n° 6**), notamment ***klal uphrat ukhlal*** et (apparemment un ajout ultérieur [215]) *prat ukhlal uphrat* , il suffit d'ajouter les remarques suivantes. Celles-ci impliquent l'application successive des deux principes précédents, les étapes *klal* ayant un effet d'élargissement et les étapes *prat* un effet de rétrécissement, le résultat global étant relativement restreint [216]. Il existe une plus grande propension à contraindre le texte à des formats préconçus, plutôt qu'à l'interpréter naturellement. Il me semble que nous devrions toujours nous efforcer de saisir le sens simple (*pshat*) et éviter de nous en écarter sans justification irréfutable.

> Par exemple, Nombres 6:3-4 interdit au naziréen de boire du vin, des boissons fortes, leur vinaigre, du jus de raisin, ou de manger des raisins frais ou secs, ou tout produit de la vigne, des pépins (*chartsanim*) aux écorces (*zag*) [217]. Selon Bergman, *Nazir* 34b interprète ce passage comme *prat ukhlal uphrat* , mais cela me semble injustifiable si l'on considère que « boisson forte » (*shekhar* , qui peut enivrer) désigne des boissons alcoolisées autres que le vin. Dans ce cas, « vin et boisson forte » ne peuvent être entièrement considérés comme *prat* par rapport aux « produits de la vigne », qui ne sont *klal* qu'en rapport avec le vin et autres boissons à base de raisin, les raisins frais ou secs, ainsi que les pépins et les écorces. La manière dont tous ces articles sont listés est tout à fait naturelle : ils sont répartis en trois catégories regroupant respectivement les boissons alcoolisées (dont certaines ne sont pas à base de raisin), les formes de raisin couramment consommées et les parties généralement gaspillées par le consommateur. Une catégorie plus large est également mentionnée, englobant la plupart (*mais pas la totalité*) des articles. S'obstiner à les faire entrer dans le format *« prat ukhlal uphrat »* est artificiel et inexact.[218]

✡ Il convient également de mentionner ici les principes ***miklal hatsarikh liphrat*** et ***miprat hatsarikh likhlal*** (terme général exigeant un [complément particulier]et terme particulier exigeant un [complément général]), que la liste de R. Ishmael regroupe en une seule règle (**règle n° 7**) [219]. On peut les classer, comme le fait Bergman (vraisemblablement à la suite d'autorités antérieures), parmi les *klalim uphratim* . La distinction entre eux est, selon lui, en réalité : tandis

---

215 Il est remarquable que Rabbi Ishmael n'ait mentionné que la première de ces règles, ignorant la seconde, ainsi que les symétries *klal-klal-prat* et *prat-prat-klal* . Mon explication de ces lacunes récurrentes dans la liste de Rabbi Ishmael est simple : comme souvent aux premiers stades d'une recherche, les penseurs ne procèdent pas d'emblée à une analyse exhaustive du sujet traité en matière de *symétries* , mais se concentrent plutôt sur les cas qui se présentent à eux dans le cadre de leurs préoccupations moins abstraites. Ce n'est que plus tard qu'eux, ou leurs successeurs, examinent d'autres combinaisons et permutations possibles, suggérées par un réarrangement des termes en question. Rabbi Ishmael n'a pas atteint ce stade de systématisation ; ses successeurs, si. (Tant mieux ; ce qui est agaçant, ce sont leurs tentatives de justifier leurs résultats en les lui imputant anachroniquement.)

216 Une distinction technique avancée par les rabbins entre les deux principes énoncés est la suivante : selon Bergman, le premier « exige que tout élément présentant ne serait-ce qu'une seule similitude avec le cahier des charges soit inclus », tandis que le second « doit que l'élément à inclure ressemble au cahier des charges sur au moins deux points ». Il ajoute : « Il appartenait aux Sages de déterminer le degré de ressemblance requis. Il leur arrivait de considérer plusieurs points comme un seul. » Là encore, je dois dire que je ne vois aucune justification logique à ces précisions.

217 Ces mots sont interprétés de diverses manières par les rabbins.

218 Un autre exemple est Nombres 18:16, qui, selon Bergman, est interprété dans *Shevuot* 4b comme *klal ukhlal uphrat* . Ici, la distorsion consiste à lire le sujet, le prédicat et sa qualification comme des classes (générale, plus large et plus étroite), en ignorant complètement leur position relative (leur rôle logique) dans la phrase.

219 Pourquoi a-t-il procédé ainsi, après avoir séparé *klal uphrat* et *prat ukhlal* ? Cela reste un mystère pour moi. Ou encore, pourquoi ces deux derniers, ainsi que leurs multiples, n'ont-ils pas été regroupés de la même manière ? J'y verrais, là encore, un manque de recul par rapport aux connaissances accumulées, et une incapacité à réorganiser et systématiser les résultats obtenus.

que *klal uphrat* et *prat ukhlal* , et leurs semblables, concernent l'effet collectif de termes pris séparément et clairement définis, les règles *hatsarikh* se rapportent à des termes vagues dont le sens précis n'est éclairci que par leur influence réciproque. Cette distinction est en effet très subtile, et plutôt forcée à en juger par les exemples donnés dans la littérature [220].

> Je dirais plutôt qu'il serait pertinent de distinguer les termes fonctionnellement indépendants (en gros, des classes d'entités, qui peuvent toutefois entretenir une relation hiérarchique ; par exemple, « animaux » et « taureaux ») des termes dépendants (plus précisément, un terme relativement indépendant, comme « taureaux », et ses propositions complémentaires ; par exemple, « les cornes *de* » ou « le fait de blesser des personnes *par* »). La relation entre les indépendants est au mieux une simple subsomption (les taureaux sont des animaux), tandis que la relation entre les dépendants est plus complexe, comme la possession ou l'action (les taureaux ont des cornes et les taureaux blessent des personnes) [221]. Les premiers *se complètent* , les seconds *se renforcent* mutuellement. Je ne prétends pas que les rabbins aient classé leurs inférences sous telle ou telle catégorie en se basant sur la distinction que je propose (bien qu'ils aient peut-être essayé), mais plutôt que s'ils avaient insisté pour subdiviser les phénomènes en question, ils auraient pu utilement choisir cette catégorie plutôt que celle mentionnée ci-dessus [222]. Je dis « insisté », car ma distinction n'est pas non plus suffisamment radicale pour justifier la formulation de règles herméneutiques supplémentaires. En effet, on peut généralement (et une grande partie de la logique formelle repose sur cette opération) effectuer ce que les logiciens appellent une « permutation » [223], et transformer le terme complémentaire en un terme indépendant (les taureaux sont des « choses à cornes » et les taureaux sont des « choses qui chargent »).

Note sur les statistiques. L'index général de Soncino recense 77 références au sujet des *klalim uphratim* (du moins, c'est ce que j'ai supposé, car je n'ai pas vérifié). Ces références se répartissent sous différentes rubriques : amplification (5), amplification et limitation (15), amplification successive (2), extension en exégèse (5), principes généraux et exceptions (1), décisions générales (2), généralisation (2), généralisation et spécification (28), limitation en exégèse (6), règle générale et particulière (1), règle, extension et limitation (1), *ribbui* (1), *ribbui umiut* (1), spécification (1), spécification comme règle exégétique (2), et spécification et généralisation (4). Comme indiqué précédemment (dans la discussion sur les règles a-fortiori du Talmud), il est difficile de déterminer, sans recherches complémentaires, dans quelle mesure cette liste est exhaustive et non répétitive. Quoi qu'il en soit, elle ne nous indique pas précisément la fréquence d'utilisation de chaque règle.

---

220 Par exemple, l'exemple tiré de Lévitique 1:2 cité précédemment constituerait, selon les définitions de Bergman, un *klal hatsarikh liphrat* plutôt qu'un *klal uphrat* , d'après ce que je comprends. Notons toutefois que Bergman laisse entendre qu'il existe de nombreuses opinions divergentes concernant la définition des processus *hatsarikh* ; il convient donc de rester prudent.

221 Cette distinction rappelle celle que font les logiciens entre termes *catégoriques* et *syncatégorématiques* , bien qu'elle ne soit pas exactement identique. Notons que, contrairement aux termes indépendants, les termes dépendants ne sont pas reliés par un simple « et », mais par des relations plus complexes telles que « de », « par », « pour », « à travers ».

222 Un exemple tiré de la Torah pourrait être Nombres 18:16 : « selon votre estimation, cinq sicles d'argent » (mentionné dans une note précédente), où « cinq sicles d'argent » n'a aucun sens en soi, mis à part le concept d'« estimation » (dans ce cas, à des fins de rachat).

223 Il convient toutefois de noter que certains termes, employés familièrement de manière similaire (notamment « capacités de » et « métamorphose de »), ne peuvent être permutés librement sans engendrer des contradictions. Mais ces questions ne peuvent être abordées dans un contexte aussi restreint ; elles relèvent de domaines logiques à part entière.

11. LES TREIZE *MIDOT* (II).

Dans cette deuxième partie de notre analyse des Treize Midot de Rabbi Ismaël, nous traiterons des règles 8 à 11 et 13.

4. Harmonisation.

En résumé, les cinq principes herméneutiques restants, que nous appellerons « règles d'harmonisation », servent à résoudre les redondances, divergences, doutes, tensions ou incohérences apparentes entre les propositions. Dans certains cas, leurs résultats sont identiques à ceux de la logique formelle ; dans d'autres, ils privilégient une voie qui n'est qu'une possibilité parmi d'autres selon la logique formelle ; et dans d'autres encore, ils suggèrent une voie que la logique formelle n'aurait pas recommandée. Notons que ces principes constituent des unités de pensée, qui peuvent opérer individuellement dans des situations simples, ou successivement dans des combinaisons complexes.

> Il convient de noter que mon analyse formelle dans cette section repose sur un échantillon potentiellement limité, tiré de la littérature dérivée sur le sujet que j'ai consultée. Les quelques exemples présentés comme représentatifs de la tradition rabbinique ne le sont peut-être pas pleinement. De plus, même si ces exemples étaient pleinement représentatifs, il demeure possible, voire probable, qu'une recherche empirique directe et approfondie du Talmud et d'autres écrits rabbiniques révèle une bien plus grande variété de modes de pensée, légitimes ou non, en usage [224]. Les observations des rabbins des deux derniers millénaires qui se sont intéressés à ces questions, ainsi que leurs conceptualisations et classifications de leurs constatations, ne doivent pas être prises pour acquises. Au contraire, comme nous le montrons ici, leur absence de méthodes formelles rend très probable qu'ils aient omis certaines données disponibles et mal interprété celles dont ils disposaient. Il reste encore beaucoup à faire, et j'espère que mes travaux initiaux seront poursuivis par d'autres.
>
> Il convient de noter qu'aucune des règles d'harmonisation abordées ici ne figure dans l'index Soncino [225]. Je n'ai donc aucune idée de la fréquence à laquelle ces règles sont réellement utilisées dans le Talmud.

Notre intérêt ici, il est important de le noter, ne porte pas sur les questions juridiques en tant que telles, mais sur la structure logique de l'exégèse. Je n'ai aucun intérêt particulier en matière de Halakha ; mon but est d'établir une *méthodologie* pour clarifier, classifier et évaluer

---

224 Un exemple concret a été donné au chapitre précédent (note 15) : l'inférence, tirée de l'interdiction du shatnez et de la prescription des tzitzit, que le shatnez est autorisé dans le cas du tallit. Mais, plus loin encore, nous trouvons dans la pensée rabbinique de nombreuses inférences tacites qui, bien qu'associées à des principes explicites, n'en sont pas pour autant des aspects.

225 Bien que l'expression « texte superflu », qui ne comporte qu'une seule référence, puisse s'appliquer.

l'exégèse rabbinique, en tenant compte de ses aspects théoriques et pratiques (c'est-à-dire, d'une part, les règles de Rabbi Ishmael et leur explication par les rabbins, et d'autre part, des exemples de leur application dans le Talmud et d'autres écrits rabbiniques). Nos données empiriques consistent en des déclarations et des actes traditionnels, mais notre approche analytique de ces données sera rigoureusement objective et scientifique.

Nous allons maintenant aborder les trois (en réalité, quatre) premiers principes herméneutiques qui commencent par la phrase ***kol davar shehayah bikhlal veyatsa...*** (**Règles n° 8 à 10**), qui signifie littéralement « tout ce qui était en général et qui est sorti... » [226]. En termes formels, ces règles concernent la situation exégétique suivante :

Donné:
Tous les S1 sont P1 (prémisse majeure),
et tous les S2 sont P2 (prémisse mineure),
où tous les S2 sont S1, mais tous les S1 ne sont pas S2, (prémisse subjective) [227],
et P1 et P2 sont dans une certaine relation *f* {P1, P2} (prémisse prédicatale).

Quelles sont les relations résultantes :
entre S1 et P1, et entre S2 et P2, autres que ceux mentionnés ci-dessus ;
et entre S1 et P2, et entre S2 et P1 (conclusions) **?**

Ceci concerne donc deux sujets subalternes (S1 et S2, dont la relation genre-espèce est définie dans ce que nous appellerons la « prémisse subjective »), qui se trouvent dans l'Écriture séparément liés à deux prédicats distincts (P1 et P2, dont la relation est définie dans ce que nous appellerons la « prémisse prédicatale »). [228]La relation établie entre le genre (S1, le sujet principal) et son prédicat (P1, le prédicat principal) sera appelée prémisse principale ; celle entre l'espèce (S2, le sujet secondaire) et son prédicat respectif (P2, le prédicat secondaire) sera appelée prémisse secondaire. La question posée est la suivante : quelles informations peut-on déduire concernant les différents sujets et prédicats (conclusions) ? *Pour nous, cette question est double : (a) quelles conclusions* ***la tradition rabbinique*** *propose-t-elle ? et (b) quelles conclusions* ***la logique pure*** *propose-t-elle ? En comparant ces ensembles, nous pourrions constater qu'ils coïncident, se recoupent ou divergent totalement.*

Les prémisses majeure et mineure sont explicitement données dans l'Écriture (vraisemblablement, bien qu'il soit concevable qu'elles ne soient qu'implicites, pourvu qu'elles soient déduites du texte par une

---

226 Notez que ces règles diffèrent des *klalim uphratim* en ce que, plutôt que de concerner l'impact mutuel des *termes* , elles concernent l'impact mutuel des *propositions* , estimé par un examen attentif des sujets et des prédicats qu'elles impliquent, ainsi que de leurs diverses autres caractéristiques formelles (polarité, quantité, modalité, etc.).

227 Il est important de noter que c'est le sujet plus restreint S2 qui implique le sujet plus large S1 ; c'est pourquoi on dit que S1 est subalterne à S2. Inversement, puisque S1 inclut S2, on dit que S2 est subordonné à S1.

228 Si deux propositions ont des sujets identiques (ou du moins, logiquement équivalents) (tous deux S, par exemple), ces règles ne s'appliquent pas. Dans ce cas, on se réfère à la logique oppositionnelle ordinaire, où l'opposition des propositions est en principe identique à l'opposition des prédicats. Cependant, si la quantité diffère dans les deux prémisses, on pourrait soutenir que leurs sujets ne sont pas techniquement équivalents, mais simplement subalternes (tous les S = S1 et certains S = S2). J'ignore si, dans ce dernier cas, les rabbins appliqueraient les règles en question.

déduction *pure*). La prémisse sujetle peut être textuellement donnée (ou, encore une fois, strictement sous-entendue), ou, comme c'est souvent le cas, elle peut simplement être évidente (connaissance naturelle) ; il en va de même pour la prémisse prédicate. La forme de cette dernière relation, *f* (P1, P2), varie d'une règle à l'autre et influencera bien sûr les conclusions tirées. L'une des prémisses P1 et P2 peut être subordonnée à l'autre, ou elles peuvent s'impliquer mutuellement (étant identiques ou logiquement implicables) ; ou encore P1 et P2 peuvent être compatibles (subcontradictoires ou non liées), ou incompatibles (contradictoires ou contraires).

Quant aux « conclusions » proposées, nous verrons comment elles varient et se forment au fur et à mesure de notre progression ; notons qu'elles peuvent être inductives comme déductives. Il convient de remarquer qu'en exégèse rabbinique, une ou plusieurs prémisses peuvent être modifiées au cours de l'argumentation : une proposition initialement générale peut devenir contingente ou exclusive ; de tels changements doivent également être considérés comme des « conclusions » (ou comme faisant partie de la « conclusion » globale).

Il va sans dire que les rabbins n'ont jamais formulé leurs règles en des termes aussi formels ; je les ai exprimées ainsi pour les clarifier et les évaluer avec certitude . Les définitions de Rabbi Ishmael (de manière approximative, mais acceptable) précisent les prémisses majeures, mineures et subjectives, ainsi que (bien que pas toujours clairement) les « conclusions » supposées, en langage courant. Mais elles ne précisent pas, ou ne font qu'évoquer, les prémisses prédicatives, qu'il faut plus ou moins deviner à partir d'exemples traditionnels ; *nos hypothèses à cet égard sont confirmées par la symétrie et l'exhaustivité des combinaisons qu'elles postulent* . Quant à l'évaluation logique, Rabbi Ishmael, ses contemporains et ses successeurs ne font aucun effort pour, ni ne démontrent aucune compétence en, analyse formelle des processus ; nous nous efforcerons de combler cette lacune.

De plus, je doute fort que ces procédures herméneutiques aient été appliquées mécaniquement partout où leurs conditions formelles respectives étaient réunies ; je soupçonne plutôt qu'elles étaient considérées comme un ensemble d'outils, utilisables ou non, selon les convenances, pourvu que tous les rabbins les approuvent. Il est difficile d'imaginer comment ils auraient pu procéder autrement, car, comme nous le verrons, les conclusions qu'ils tirent sont le plus souvent logiquement superflues (voire, dans certains contextes, illogiques) ; il s'ensuit que des incohérences surgissent inévitablement dans certains cas, exigeant de revenir sur les actes exégétiques antérieurs qui ont causé le problème. Mais pour prouver cette prédiction, il faudrait étudier le Talmud beaucoup plus en détail que je ne l'ai fait ; idéalement, il faudrait une liste exhaustive et bien ordonnée de tous les cas où une exégèse a eu lieu.

À présent, *grâce au syllogisme* , nous pouvons sans plus tarder tirer les conclusions suivantes (conclusions annexes) :

À partir des prémisses mineures et subjectives, **certains S1 sont P2** (mode **3/AAI**).

À partir des prémisses majeures et subjectives, **tous les S2 sont P1** (humeur **1/AAA**).

D'autres syllogismes formels peuvent néanmoins être possibles, selon la prémisse prédicatelle en cause ; ces éventuelles inférences seront soulignées au fur et à mesure.

Dans certains cas, ces différents raisonnements déductifs ne mènent à aucune antinomie et sont acceptés par les rabbins, qui peuvent toutefois aller au-delà et recommander un processus inductif (par exemple, une lecture *a contrario* ou une généralisation). Dans d'autres cas, ils ne

mènent à aucune antinomie, mais sont rejetés par les rabbins (pour des raisons que nous verrons), qui les limitent d'une manière ou d'une autre (par exemple, par une lecture antilittérale du texte ou une particularisation). Dans certains cas, la logique déductive à partir des données fournies aboutit à un conflit qu'il convient de résoudre ; et là encore, les rabbins peuvent privilégier une solution plutôt qu'une autre.

> Nous avons examiné, et continuerons d'examiner, uniquement les formes **copulatives** de *kol davar shehayah bikhlal* , c'est-à-dire les formes impliquant des propositions *catégoriques* . Il est toutefois clair que les formes **implicationnelles** de same sont tout aussi concevables, c'est-à-dire les formes impliquant des propositions *conditionnelles* . Les deux types sont utilisés dans les exemples rabbiniques, les premiers étant peut-être plus fréquents que les seconds. Comme indiqué ci-dessous, la structure générale des implicationnels est similaire à celle des copulatifs ; tous les résultats sont vraisemblablement identiques, *mutatis mutandis* . Il n'est donc pas nécessaire, et nous ne traiterons pas, les deux types afin d'éviter les répétitions. La différence significative entre eux réside dans le fait que, tandis que les copulatifs comportent quatre *termes* , les implicationnels comportent quatre *thèses* . Au lieu des sujets (S1, S2) et des prédicats (P1, P2), nous nous intéressons respectivement aux antécédents (P1, P2 – à ne pas confondre avec les symboles précédents pour les prédicats ; ici, P signifie proposition) et aux conséquents (Q1, Q2). Ainsi, pour résumer, nous avons, en gros :
>
> **Étant donné : Si P1 alors Q1 et Si P2 alors Q2** (prémisses majeures et mineures) **,**
> **où P2 implique P1, mais P1 n'implique pas P2** (prémisse antécédente) **,**
> **et Q1 et Q2 sont dans une certaine relation *f* {Q1, Q2}** (prémisse conséquente) **.**
>
> **Quelles sont les relations résultantes :**
> **entre P1 et Q1, et entre P2 et Q2, autres que ceux mentionnés ci-dessus ;**
> **et entre P1 et Q2, et entre P2 et Q1** (conclusions) **?**

L'expression courante « *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* » peut maintenant être interprétée plus précisément. « *Kol davar* » fait référence au terme mineur (S2) ; « *shehayah bi-* », à la subsomption de ce dernier sous le terme majeur (S1, par le biais de la prémisse subjective « S2 est S1 ») ; « *-khlal* » se rapporte à la prémisse majeure (S1 est P1) et « *veyatsa* » à la prémisse mineure (S2 est P2). Notons que, dans toutes ces règles, le sujet sous-jacent est généralement une ou plusieurs personnes (même si un animal, une plante ou un minéral est mentionné, le sujet ultime, auquel toute loi peut s'adresser, est l'être humain). Le prédicat effectif est clairement une loi ou un ensemble de lois, ce qui, dans ce contexte, implique une prescription, une interdiction, une permission et/ou une exemption. Examinons maintenant en détail les principes herméneutiques concernés.

✡ **La règle n° 8** complète cette expression courante par les mots ***: « …min haklal lelamed, lo lelamed al atsmo yatsa, ela lelamed al haklal kulo yatsa »*** . Traduit littéralement, le principe stipule : « Tout ce qui était dans une généralité et qui est sorti de la généralité doit être enseigné : il ne faut pas l'enseigner « à propos de lui-même, il en est sorti », mais il faut l'enseigner « à propos de toute la généralité, il en est sorti ». »

On peut proposer l'interprétation suivante : « Un sujet (S2), du fait de sa subsomption sous un autre (S1), a été inclus dans une généralité (Tous les S1 sont P1) ; puis il (S2) a été traité de manière distinctive (Tous les S2 sont P2). Dans ce cas, le prédicat distinctif (P2) doit être enseigné : il ne faut pas seulement l'enseigner (P2) en référence à l'espèce isolée (S2), mais aussi

en référence au genre entier (S1), [de sorte que Tous les S1 sont P2]. » Ainsi, « *atsmo* » se réfère au terme mineur (S2) ; « *yatsa* », au prédicat mineur (P2) ; et « *haklal kulo* », au terme majeur (S1).

Bien que le principe de Rabbi Ishmael lui-même ne précise pas le point suivant, *à en juger par certains exemples donnés dans la littérature* , La règle de *lelamed* concerne les cas ***où le prédicat mineur P2 est subordonné au prédicat majeur P1*** . Ainsi, dans ce contexte, la prémisse prédicatale non définie dans notre formule générale précédente est :

Tous les P2 sont P1, mais tous les P1 ne sont pas P2
(prémisse prédicative),

et la principale conclusion apparemment suggérée par R. Ishmael est :

***Tous* les S1 sont P2** (conclusion principale).

Selon la logique déductive, la prémisse prédicatale en question ne nous apporte aucune inférence supplémentaire, outre celles déjà obtenues par d'autres moyens (voir ci-dessus). Par conséquent, la conclusion proposée par Rabbi Ishmael est au mieux inductive. La logique déductive admet qu'un genre puisse avoir un prédicat générique et qu'une espèce de ce genre puisse avoir un prédicat plus spécifique ; elle n'exige pas que le genre en fasse autant et possède également le prédicat plus spécifique. Rabbi Ishmael, en revanche, semble considérer que, concernant la Torah, la prémisse mineure, ou plus précisément, l'implication des prémisses mineure et sujetle, « Certains S1 sont P2 » doit être généralisé en « Tous les S1 sont P2 ».

> L'exemple rapporté par Bergman, sur lequel j'ai fondé la formalisation ci-dessus, est le suivant : Exode 22:18 condamne à mort une sorcière (généralité), tandis que Lévitique 20:27 condamne à mort par lapidation un médium ou un nécromancien, homme ou femme (« en qui réside un esprit [*ou*]*un*]familier[») (particularité). Dès lors, en incluant les médiums et les nécromanciens dans la catégorie des sorcières (le fondement textuel de cette subsomption n'est pas précisé ; de plus, certains commentateurs incluent les sorciers, arguant que le féminin est employé uniquement parce que la plupart sont des femmes), on en déduit, par cette *exégèse,* que les sorcières (de toute nature) doivent être lapidées. J'ai constaté que la modification du prédicat consiste à ajouter une précision supplémentaire (« par lapidation ») au prédicat initial (« peine de mort ») et j'ai considéré cela comme une condition *sine qua non* d'application de cette règle.

Il est important de noter que, selon la logique naturelle, la conclusion proposée par Rabbi Ishmael n'est pas impossible (elle ne présente aucune antinomie) ; il s'agit simplement d'un non-sequitur (non formellement inévitable). L'implication de la prémisse mineure est *lav davqa* et peut tout aussi bien s'avérer générale que contingente. De plus, une lecture *davqa* de « Certains S1 sont P2 », contrairement à la généralisation de Rabbi Ishmael (« Certains S1 ne sont pas P2 »), n'entraînerait aucune redondance. La démarche proposée est donc artificielle, préconisée par une autorité religieuse se réclamant de l'approbation divine. Il ne s'agit pas essentiellement d'une inférence, mais d'une proposition visant à ce que la prémisse mineure ne soit *pas* interprétée de manière exclusive.

Pourquoi le texte n'a-t-il pas simplement dit « Tous les S1 sont P2 » (au lieu de « Tous les S2 sont P2 ») dès le départ, si telle était son intention ? Cela reste inexpliqué ; peut-être cela aurait-il été inapproprié dans le *contexte* , suggérant des interprétations erronées. De même, pourquoi l'interprétation proposée est-elle faite, *plutôt que* de considérer la particularité comme une disposition exceptionnelle, de sorte que les espèces de S1 autres que S2 ne sont *pas* P2, bien qu'elles soient P1 ? Cela reste inexpliqué. Je suppose que l'interprétation alternative de la particularité, comme une condition, se rencontre parfois dans la pratique rabbinique ; mais je n'ai pas cherché d'exemples [229]. Quoi qu'il en soit, *déductivement* , les deux interprétations sont formellement acceptables ; le mode d'expression proposé ne peut donc être considéré que comme une préférence *inductive* , revendiquée comme propre à l'exégèse biblique.

✡ Bergman nous informe que ce qui précède constitue une version de la règle du *lelamed* , selon laquelle la loi particulière enseigne « sur elle-même ainsi que sur la loi générale ». Dans une autre version, toujours selon lui, elle enseigne (non pas sur elle-même, mais) « uniquement sur la loi générale ». Cependant, d'après l'exemple qu'il donne, je suis en profond désaccord avec son interprétation de cette dernière version, tout en admettant qu'elle existe dans la littérature rabbinique. Mais avant d'aborder nos divergences, permettez-moi de présenter cette version supplémentaire en termes formels.

> Examinons d'abord l'exemple de Bergman. Lévitique 22:3 condamne à l'excision (*karet*) quiconque s'approche des offrandes saintes en étant impur (généralité) ; Lévitique 7:20 condamne à la même peine quiconque mange des sacrifices de communion en étant impur (particulier) ; les sacrifices de communion sont mentionnés parmi les autres offrandes saintes en Lévitique 7:37 (plus précisément, ce verset ne mentionne pas la catégorie générale des offrandes saintes, mais énumère seulement différents types d'offrandes : consumées par le feu, farine, offrandes pour le péché, pour la culpabilité, de consécration et de paix). On en déduit que la consommation (ou l'approche ?) d'offrandes d'une sainteté moindre que les sacrifices de communion, telles que celles destinées à l'entretien du Temple (Bergman ne précise pas où, dans le texte, cette distinction de degré de sainteté est établie), n'est *pas* passible d'excision. [230]

Bien que ni Rabbi Ismaël ni ses successeurs ne précisent le point suivant, *à en juger par certains exemples donnés dans la littérature* , La règle variante de *lelamed* concerne les cas ***où le prédicat majeur P1 est subordonné ou identique au prédicat mineur P2*** . Ainsi, dans ce contexte, la prémisse prédicatale non définie dans notre formule générale précédente est :

---

229 Franchement, à mon avis, la lecture *davqa* semble la plus probable des deux (bien que non inévitable), car cela expliquerait immédiatement pourquoi l'Écriture ne dit pas simplement « Tous les S1 sont P2 ».

230 Notons au passage que Scherman (p. 51) utilise le même passage du texte pour illustrer la première variante de *« lelamed »* . À partir de Lévitique 7:19, qui autorise les personnes rituellement pures à consommer de la viande [sacrificielle](et qui, par conséquent, selon une interprétation exclusive du texte, l'interdit aux personnes impures), et du verset 20, qui décrète une peine de karet *pour* une personne impure consommant des sacrifices de paix, il en déduit la même peine pour *toutes les offrandes* [saintes]. Il est intéressant de constater que cette conclusion hâtive est en désaccord avec le résultat plus nuancé de Bergman, obtenu grâce à la seconde variante de *« lelamed »* ! J'ignore laquelle des deux est considérée comme halakhiquement correcte. Cependant, selon moi, le verset 19 fait référence aux offrandes de paix, puisque non seulement le verset précédent mais aussi les deux suivants concernent ces offrandes, auquel cas l'argument de Scherman n'est pas vraiment une première variante *de lelamed* , mais simplement une généralisation des offrandes de paix à toutes les offrandes (ce qui ne signifie pas que Bergman a raison, bien sûr).

Tous les P1 sont des P2 (prémisse prédicative),

et la principale conclusion apparemment suggérée par les rabbins est :

Certains S1 ne sont *pas* P2 (conclusion principale).

Considérons maintenant les inférences syllogistiques que l'on peut tirer de cette prémisse prédicatale ; il n'y en a qu'une, présentée ci-dessous. Remarquons que le résultat ci-dessous est identique à la conclusion principale de la version originale de *lelamed* , à ceci près qu'ici il est obtenu par déduction, sans qu'il soit nécessaire de recourir à un raisonnement inductif.

À partir des prémisses majeures et prédicatales, **tous les S1 sont P2** (mode **1/AAA**).

Il convient de noter que « Tous les P1 sont P2 » ne précise pas si tous les P2 sont P1 ou non ; les deux possibilités sont vraisemblablement acceptables dans la présente variante. Si P1 et P2 s'impliquent mutuellement (c'est-à-dire s'ils sont identiques ou logiquement équivalents), on ne peut rien déduire de plus des prémisses données.

> Il existe une ***exception formelle*** à l'application de la seconde variante de *lelamed* , à savoir dans les situations où les règles de type *klalim uphratim* sont applicables. En effet, les propositions composées « G et S sont P » et « S et G sont P », où S est subordonné à G, sont chacune formellement équivalentes à une conjonction des deux propositions simples « G sont P » et « S sont P ». Selon Rabbi Ishmael, les conclusions à tirer dans ces situations sont respectivement : « Seuls les S sont P » (*davqa* , selon la règle n° 4) et « Tous les G sont P » (générale, selon la règle n° 5). Il s'ensuit que, face à des sujets subalternes ayant le même prédicat, il convient de déterminer la règle applicable. Selon Rachi (*Shevuot* , 7a), les règles *de klalim uphratim* s'appliquent lorsque les sujets subalternes sont proches l'un de l'autre dans le texte (dans le même verset), tandis que la variante de *lelamed* intervient lorsque les propositions sont relativement éloignées. La conclusion obtenue diffère de celle de la deuxième variante *de lelamed* , notamment dans le cas de « SG sont P » ; mais, de toute façon, le processus est différent même dans le cas de « GS sont P ». Des remarques similaires s'appliquent aux autres formes de *klalim uphratim* .

Nous constatons donc que, dans cette seconde variante du *lelamed* , la « conclusion » postulée par les rabbins, « Certains S1 ne sont pas P2 », est précisément l' *antonyme* de la conclusion requise par la logique déductive (en prenant les prémisses au pied de la lettre) ! Je suis donc très tenté de rejeter entièrement ce raisonnement comme antinomial. Quoi qu'il en soit, je parierais que cette procédure n'est pas systématiquement appliquée dans la situation concernée, car elle risque fort d'entraîner des incohérences ; mais je n'ai pas cherché d'exemples concrets. Il nous faut néanmoins tenter de comprendre ce qui a poussé les rabbins à proposer une logique aussi tortueuse, et comment l'exprimer formellement.

Apparemment, ce qui a incité les rabbins à opter pour une telle complexité, c'est le fait que le prédicat majeur (P1) est moins étendu que le prédicat mineur (P2), ou d'extension égale, tandis que le sujet majeur (S1) est plus étendu que le sujet mineur (S2). Pourquoi l'Écriture procède-t-elle ainsi, plutôt que d'affirmer d'emblée « Tous les S1 sont P2 », sachant que nous

pourrions en tirer automatiquement cette conclusion ? Par conséquent, auraient raisonné les rabbins, l'Écriture ne souhaite pas que nous tirions une telle conclusion.

Concernant les moyens logiques d'une telle position : admettant la prémisse prédicatale qui distingue cette *midah* des autres et la définit, le seul moyen d'empêcher la conclusion « Tous les S1 sont P2 » est de nier la prémisse majeure « Tous les S1 sont P1 ». Remarquons bien que si nous procédons ainsi et disons :

Certains, *mais pas tous* , les S1 sont des P1 (particularisation de la prémisse majeure),

alors la conclusion subsidiaire selon laquelle « Tous les S2 sont P1 » ne s'applique plus, et la relation entre S2 et P1 reste problématique.

> On peut formuler les objections suivantes à l'encontre de cette position rabbinique : si les rabbins sont surpris, dans le cas présent, que le texte n'affirme pas immédiatement « Tous les S1 sont P2 », pourquoi n'ont-ils pas été tout aussi surpris, dans le cas précédent, que le texte ne l'affirme pas directement, si telle était son intention ?
>
> De plus, lorsque P1 est subordonné à P2, le *contexte pourrait* justifier l'attribution d'un prédicat plus spécifique à la prémisse majeure, afin d'éviter des inférences indésirables (comme une première variante *déduite* d'une autre prémisse mineure) qui pourraient autrement découler d'un prédicat générique. Lorsque P1 et P2 sont identiques, la surprise rabbinique ne peut s'expliquer que par les extensions différentes des sujets, S1 et S2 ; là encore, une explication contextuelle est envisageable : il est possible que des inférences indésirables aient été tirées d'un sujet générique ou spécifique mal placé.
>
> Dieu, l'auteur de la Torah, a peut-être pensé : « Je peux me permettre une telle formulation, car les rabbins finiront par retrouver Mon intention finale, par syllogisme à partir de la prémisse prédicative. » Le simple fait que le texte soit considéré comme écrit par un Être conscient et que le syllogisme soit aisé ne prouve pas que Dieu ait voulu ce que les rabbins lui attribuent. Une autre interprétation est possible ; leur malaise face à cette apparente redondance n'était donc pas justifié. Voilà pour l'évaluation ; revenons à la description.

Dans la nouvelle variante du *lelamed* , la prétendue « conclusion » réfute la prémisse majeure. Il ne s'agit ni d'une déduction (puisque, en déduction, une conclusion ne peut jamais contredire une prémisse), ni d'une particularisation en réaction à une incohérence textuelle (puisqu'il n'y avait aucune contradiction entre les prémisses, aucun conflit nécessitant une réconciliation). À proprement parler, on ne peut donc pas la qualifier d'inférence, mais tout au plus d'une lecture motivée par un vague malaise face à la logique du texte. Les rabbins rejettent arbitrairement (sans motif formel) la lecture littérale de la prémisse majeure, « Tous les S1 sont P1 », et affirment qu'elle n'est pas générale *(davqa)* , mais contingente. Leur prétendue conclusion, « Certains S1 ne sont pas P2 », est la cause, et non l'effet, d'une telle lecture. La lecture anti-littérale devient nécessaire pour éviter des conséquences absurdes seulement une fois que la « conclusion » souhaitée a été artificiellement choisie ; de plus, cette « conclusion » ne découle pas nécessairement de cette lecture, elle n'en est que rendue possible.

Ainsi, la seconde variante du *lelamed* se termine, au lieu de commencer, par une particularisation de la prémisse majeure ; aucun processus n'intervient pour parvenir à sa conclusion principale. Notons que, dans ce contexte, l'inférence syllogistique à partir de la prémisse majeure initiale (Tous les S1 sont P1) et de la prémisse prédicate supposée (Tous les P1 sont P2), à savoir « Tous les S1 sont P2 », est interdite par le droit rabbinique.

Il découle incidemment de la « conclusion » principale, comme l'affirment les rabbins, qu'« il existe au moins une espèce de S1 différente de S2, appelons-la S3, qui n'est pas P2 » ; autrement dit, le prédicat mineur ne s'applique qu'au sujet mineur (et éventuellement à d'autres espèces similaires). Le problème de cette induction, cependant, est qu'elle n'apporte aucune connaissance concrète, puisqu'elle ne peut nous dire *en quoi* d'autres espèces sont « semblables » ou « différentes » de l'espèce donnée [231]. En effet, bien que la prémisse mineure en tant que telle (Tous les S2 sont P2) demeure inchangée, elle devient exclusive.

***Seuls* les S2 sont P2** (conclusion supplémentaire).

Il est important de noter que cette proposition exclusive n'est pas formellement requise, mais qu'elle est approximativement vraie, admettant une certaine marge d'expansion pour le sujet (c'est-à-dire que « S2 » peut ici inclure d'autres espèces de S1 semblables à S2, mais exclut en tout cas certaines espèces de S1 différentes de S2). L'inférence syllogistique « Certains S1 sont P2 », tirée de la prémisse mineure et de la prémisse sujetle (« Tous les S2 sont S1 »), demeure valide ; et doit bien sûr être associée à la conclusion des rabbins « Certains S1 ne sont pas P2 », pour former une proposition contingente.

En résumé, la proposition des rabbins est logiquement intenable, à moins de modifier les prémisses de manière commode. Pour *éviter* toute contradiction, il faut nier la prémisse majeure « Tous les S1 sont P1 », c'est-à-dire la particulariser en « Certains S1, mais pas tous, sont P1 ». Cependant, cette mesure ne permet *pas* de déduire la principale « conclusion » souhaitée ; celle-ci demeure une « conclusion préétablie » (une thèse sans justification dans les prémisses, anciennes ou nouvelles). Tout ce que fait l'ajustement de la prémisse majeure, c'est rendre la principale « conclusion » formellement concevable ; le choix des rabbins reste un acte inductif. ***Cet acte serait acceptable pour la science s'il était présenté comme une hypothèse provisoire à vérifier par d'autres données ; cependant, énoncé comme un décret irrévocable, il devient, du point de vue scientifique, un acte arbitraire.*** Les rabbins, bien sûr, invoquent une sanction divine pour le justifier ; mais il faut souligner qu'une telle affirmation n'est pas vérifiable scientifiquement. Nous en resterons là et passerons à autre chose.

> Nous pouvons maintenant revenir à la critique de la formulation de Bergman. La distinction qu'il propose entre les deux variantes de *lelamed* est erronée. Dans la première variante, on pourrait effectivement dire que la loi particulière enseigne « sur elle-même comme sur la loi générale », dans la mesure où le prédicat mineur est appliqué rabbiniquement au sujet majeur. Cependant, on ne peut affirmer, dans la seconde variante, que la loi particulière enseigne (non pas sur elle-même mais) « seulement sur la loi générale ». La loi particulière demeure en réalité insensible à ce processus, et la loi générale ne finit pas par lui ressembler. On peut tout au plus dire que les rabbins considèrent la loi particulière comme une *exception* à la loi générale ; elle la prive de son caractère général. Le prédicat mineur est réservé au sujet mineur (et à d'autres sujets qui lui ressemblent par la suite), tandis que les autres membres du sujet majeur (contrairement au sujet mineur) en sont privés.

Voyons maintenant comment interpréter la formule « *lelamed »* de Rabbi Ishmael pour qu'elle englobe la seconde variante. Pour adapter la phrase « *kol davar shehayah bikhlal veyatsa*

---

231 Par définition, chaque espèce présente des différences et des similitudes avec les autres espèces du même genre. En pratique, les rabbins proposent des divisions de manière assez arbitraire, sans contrôle par addition.

min haklal lelamed lo lelamed al atsmo yatsa ela lelamed al haklal kulo yatsa », il faut y lire : « Un sujet (S2), par sa subsomption sous un autre (S1), a été inclus dans une généralité (Tous les S1 sont P1) ; puis il (S2) a été traité de manière distinctive (Tous les S2 sont P2). Dans ce cas, ce traitement distinctif (Tous les S2 sont P2) visait à nous instruire. Il ne s'agissait pas seulement de nous apprendre quelque chose sur S2 lui-même, à savoir que l'espèce était différenciée (dans Tous les S2 sont P2), mais aussi [**sur**]le genre entier (S1) dont il était différencié [**, à savoir que *tous* les S1 ne sont pas P2**]. »

Dans cette version modifiée, nous intégrons le terme implicite « autrement », signifiant « autre que le traitement spécifique », *à* la formule, de sorte que la conclusion diffère pour le genre et pour l'espèce. Ici, « *yatsa* » désigne la prémisse mineure dans son ensemble, et non le prédicat mineur.

Ainsi, on peut distinguer les deux variantes de **lelamed** en nommant la première « ***lelamed oto hadavar leshar haklal*** » (enseigner la *même* chose, P2, par rapport au reste du genre, S1) et la seconde « ***lelamed hefekh hadavar leshar haklal*** » (enseigner le *contraire* , notP2, par rapport au reste du genre, S1). Comparons cela à la distinction de Bergman, « ainsi que le général » et « seulement le général », et l'on constate son erreur.

Examinons maintenant les similitudes et les différences techniques entre ces deux versions de *lelamed* , outre leurs points communs avec les autres règles du type *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* . (a) Dans les deux cas, la prémisse prédicatale, qui constitue la condition distinctive d'application de la règle, établit une implication entre les prédicats ; cependant, dans la première version, que nous avons appelée *lelamed oto hadavar* , le prédicat mineur est subordonné au prédicat majeur ; tandis que dans la seconde version, appelée *lelamed* (a) La conclusion principale de la première proposition est positive en général (Tous les S1 sont P2), tandis que celle de la seconde est négative en particulier (Certains S1 ne sont pas P2) ; elles s'accordent cependant sur le fait que Certains S1 sont P2 .

Enfin, (c) elles impliquent des processus de pensée distincts : *lelamed L'« oto hadavar »* procède par généralisation inductive d'une implication particulière de la prémisse mineure (à savoir : Certains S1 sont P2), tandis que *le « lelamed hefekh hadavar »* procède en postulant arbitrairement une conclusion contradictoire à une implication de la prémisse majeure (à savoir : Tous les S1 sont P2) et en procédant à une particularisation conciliatrice de la prémisse majeure elle-même. Selon la logique naturelle, aucun de ces processus n'est requis ni nécessaire, et aucun ne constitue une déduction à partir de la prémisse prédicatale qui le motive ; mais l'artifice employé dans le premier est relativement simple, tandis que celui du second est plus complexe.

> Compte tenu des prémisses prédicatives similaires, la classification traditionnelle de *« lelamed hefekh hadavar »* avec *« lelamed oto hadavar »* semble justifiée. Cependant, au vu des différences radicales de processus et de conclusion, on peut légitimement douter que la seconde variante ait été envisagée dans la définition originale de Rabbi Ishmael. Je soupçonne que sa formulation soit une évolution ultérieure, même si elle était utilisée inconsciemment auparavant. Elle aurait tout aussi bien pu être instituée comme une règle distincte du type *« kol davar shehayah bikhlal veyatsa »* . Elle ressemble à la règle du type *« liton toan acher, shelo kheinyano »* (voir ci-dessous) en ce qu'elle implique une particularisation de la prémisse majeure, bien que pour des raisons tout à fait différentes.

Les deux règles suivantes (n° 9 et 10) reprennent la phrase courante *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* avec les mots ***...liton toan acher*** . Nous allons maintenant les analyser.

✡ Commençons par **la règle n° 10** , plus simple. Elle complète les propositions précédentes par l'expression ***« …shelo kheinyano, yatsa lehaqel ulehachamir »*** , que l'on peut traduire littéralement par « tout ce qui était d'ordre général et qui est venu étayer une autre thèse, incompatible *avec* la première, est venu alléger et durcir la seconde ». L'expression « *shelo kheinyano* » indique que les prédicats majeur et mineur sont, de par leur nature même (ou peut-être en vertu d'une autre partie du texte), inconciliables au sein d'un même sujet. Ils ne sont pas seulement différents, mais mutuellement exclusifs ; il existe une rupture radicale entre eux.

Ainsi, bien que ni Rabbi Ismaël ni ses successeurs ne le précisent, *d'après certains exemples tirés de la littérature* , la règle * *liton toan acher, shelo kheinyano** concerne les cas ***où le prédicat majeur P1 et le prédicat mineur P2 sont contraires ou contradictoires*** . Dans ce contexte, la prémisse prédicatale non définie dans notre formule générale précédente est donc, au minimum :

Aucun P1 n'est P2 (et aucun P2 n'est P1) (prémisse prédicatale).

Il convient de noter que ceci donne une définition minimale de l'incompatibilité entre P1 et P2 mentionnée. La clause entre crochets est redondante, car elle est implicite. En cas de contradictions, il faut ajouter : **aucun élément non-P1 n'est non-P2** (ce qui implique qu'aucun élément non-P2 n'est non-P1). En cas de contraires, il faut ajouter : **certains éléments non-P1 sont non-P2** (ce qui implique que certains éléments non-P2 sont non-P1).

Il convient de faire ici une remarque concernant *les prédicats composés* . Si un prédicat X est constitué de deux concepts a + b, tandis que l'autre prédicat Y n'est constitué que de l'un de ces concepts (par exemple, a), *sans mentionner l'autre* (b), alors trois interprétations sont possibles [232].

(i) X = 'a + b' et Y = 'a + b' *ou* 'a + notb'. Sachant que les deux cas peuvent se produire, X est inclus dans Y, autrement dit, Y est un *genre* de X (ainsi que d'une autre espèce, Z = a + notb). Par conséquent, on applique la règle *lelamed* , en choisissant la variante *hefekh hadavar* si P1=X et P2=Y, ou la variante *oto hadavar* si P1=Y et P2=X.

(ii) X = 'a + b' et Y = 'a + b'. Ici, nous avons généralisé le facteur 'b' de 'a' dans le cas de X à 'a' dans tous les cas, y compris celui de Y ; le résultat est que X et Y sont *identiques* . Par conséquent, que P1=X et P2=Y, ou P1=Y et P2=X, nous appliquerions la règle *énoncée. hefekh hadavar* .

(iii) X = 'a + b' et Y = 'a + *non* b'. Ici, nous avons généralisé de la *non-mention* de 'b' par rapport à Y à l' *absence effective* de 'b' dans Y ; il en résulte que X et Y sont *incompatibles* [233]. Par conséquent, que P1=X et P2=Y, ou P1=Y et P2=X, nous appliquerions la règle *shelo kheinyano* .

Souvent, comme le reconnaît Bergman, l'Écriture présente une divergence, non *par action* (en attribuant des prédicats incompatibles à des sujets subalternes), mais *par omission* (comme décrit précédemment). L'analyse précédente montre que, dans ce dernier cas, avant d'appliquer une règle herméneutique, un processus de décision est nécessaire [234]. Si les composés concernés sont jugés

---

232 Si plus de deux concepts sont impliqués, on peut facilement les réduire à deux. Ainsi, par exemple, si X = « a + b + c » et Y = « a + b », alors « a + b » constituent un concept et « c » l'autre, pour nos besoins. Cependant, il est important de noter que s'il existe, outre un élément manquant dans l'un des composés, une incompatibilité explicite entre eux (par exemple, X = « a + b + c » et Y = « a + notc »), alors X et Y sont automatiquement contradictoires.

233 Notez que, *en admettant que 'a' soit vrai* , 'a+b' et 'a+nonb' ne sont plus seulement (indéfiniment) incompatibles, mais deviennent contradictoires (c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas seulement être tous les deux vrais à la fois, mais ils ne peuvent pas être tous les deux faux à la fois).

234 La décision dépend, en partie, des relations connues entre les éléments « a » et « b ». Ces éléments doivent être compatibles, puisque « a+b » apparaît dans notre cas. Si « a » implique « b », alors

incompatibles, on applique alors *`shelo kheinyano`* ; sinon, une des variantes de *`lelamed`* . Il est à noter que la règle *`shehu kheinyano`* , telle que définie plus loin, n'entre jamais en jeu dans ce contexte.[235]

Considérons maintenant les inférences syllogistiques que nous pouvons faire étant donné la prémisse prédicat susmentionnée : « Aucun P1 n'est P2 » :

À partir des prémisses mineures et prédicatales, **No S2 est P1** (mode **2/EAE**),

À partir des prémisses majeures et prédicatales, **No S1 est P2** (mode **1/EAE**).

Aucune inférence supplémentaire n'est possible avec la clause additionnelle (« Aucun non-P1 n'est non-P2 ») des prédicats contradictoires, ni avec celle (« Certains non-P1 sont non-P2 ») des prédicats contraires, notez-le. Or, en comparant ces nouveaux résultats aux implications des prémisses majeure et mineure conjointement avec la prémisse sujetle, à savoir « Tous les S2 sont P1 » et « Certains S1 sont P2 », nous constatons qu'il s'agit respectivement de propositions contraires et contradictoires. Ainsi, si, dans le texte, nous rencontrons des sujets dans une relation genre-espèce dont les prédicats sont incompatibles, nous sommes confrontés à une situation d' *incohérence formelle* . Il ne s'agit pas d'une antinomie due à une interprétation rabbinique, mais d'une incohérence inhérente au texte, notez-le bien. Une résolution formelle de ce conflit est absolument nécessaire.

En logique inductive, il est fondamental de rechercher l'harmonisation en *minimisant* l'écart par rapport aux généralités, tout en rétablissant la cohérence ; c'est le résultat le plus probable [236]. S'il est possible de démontrer que les sujets ne sont pas subalternes et/ou que les prédicats ne sont pas incompatibles, la situation est différente et une autre démarche peut s'avérer appropriée. Toutefois, en admettant la validité des prémisses sujet- et prédicatales, la *seule* façon d'atteindre le résultat souhaité est de *particulariser la prémisse majeure* . Quant à la prémisse mineure, si elle est particularisée seule, un conflit subsiste ; elle peut certes l'être également, mais cela ne change rien au résultat. Autrement dit, la logique exige indiscutablement que :

Certains, *mais pas tous* , S1 sont P1 **(** résolution du conflit, conclusion principale).

« a seul » implique « a+b ». Dans tous les autres cas, la combinaison « a+nonb » demeure logiquement possible, même si, dans certains cas, elle peut être *matériellement* absente, voire impossible, pour des raisons naturelles ou bibliques.

235 Cependant, la situation de *« shehu kheinyano »* peut effectivement être prédite *dans une perspective plus large* , qui consiste à définir initialement les deux prédicats comme P1 = 'a' et P2 = 'b', puis à considérer les possibilités logiques de conjonction entre les différentes combinaisons de a, b et leurs négations. Car P1 peut être égal à « a+b » ou « a+nonb » ou « a+b *ou* a+nonb », tandis que P2 peut être égal à « a+b » ou « nona+b » ou « a+b *ou* nona+b ». Ces 3+3 combinaisons (dont 2 sont disjonctives) impliquent neuf conjonctions. Parmi ces conjonctions, cinq sont entre incompatibles (*shelo kheinyano*), et quatre sont entre compatibles ; De ces dernières, l'une donne « P2 implique P1 » (*lelamed oto hadavar*), l'autre « P2 est impliqué par P1 », et la dernière « P2 et P1 s'impliquent mutuellement » (*lelamed hefekh hadavar*). Enfin, l'une (à savoir la conjonction des deux disjonctions) admet que « P2 soit non lié ou subcontraire à P1 ». Ce dernier cas permet le *shehu kheinyano.*

236 Nous ne pouvons pas aborder ici la démonstration complexe de ce principe. Elle fait appel à l'analyse factorielle (voir mon ouvrage ***Future Logic*** à ce sujet).

La preuve de ce que nous venons d'affirmer va maintenant être présentée :

- Si l'on particularise uniquement la prémisse mineure, de sorte que « Certains S2, mais pas tous, sont P2 », et que l'on conserve la prémisse majeure, alors les sorites suivants restent possibles : « Tous les S2 sont S1 » (subjectif) et « Tous les S1 sont P1 » (majeur) et « Aucun P1 n'est P2 » (prédicat), donc « Aucun S2 n'est P2 » ; mais cette dernière conclusion est en désaccord avec « Certains S2 sont P2 » (de la mineure) ; par conséquent, nous avons toujours une incohérence.
- En revanche, si l'on particularise uniquement la prémisse majeure, de sorte que « Certains S1, mais pas tous, sont P1 », et que l'on conserve la prémisse mineure, alors les sorites suivants restent possibles : « Certains S1 sont S2 » (réciproque du sujet), « Tous les S2 sont P2 » (mineur) et « Aucun P2 n'est P1 » (réciproque du prédicat), donc « Certains S1 ne sont pas P1 » ; et cette dernière conclusion concorde avec « Certains S1, mais pas tous, sont P1 » (majeure altérée) ; par conséquent, cette mesure résout notre contradiction.
- Si l'on particularise les deux prémisses, aucun sorite de ce type ne peut être construit. Les résultats sont tout aussi acceptables ; mais cette mesure implique une réaction plus radicale que nécessaire, elle va au-delà de la nécessité logique. Ainsi, la prémisse mineure peut être niée ou non ; ce qui compte, c'est la négation de la prémisse majeure. La différence de comportement est due au fait que le terme mineur est plus restreint que le terme majeur.

Autrement dit, il faut préciser que le texte, qui à première vue nous laissait croire que « Tous les S1 sont P1 », ne devait pas être pris au pied de la lettre, mais suggérait seulement qu'« un grand nombre, peut-être la plupart, mais pas tous » des S1 sont P1. Les conséquences syllogistiques de ce nouveau résultat sur les relations entre S1 et P2 et entre S2 et P1 sont les suivantes.

À partir des prémisses mineures et subjectives, **certains S1 sont P2** (**3/IAI**).

À partir des prémisses majeures et prédicatales, **certains S1 ne sont pas P2** (**1/EIO**).

À partir des prémisses majeures et subjectives, **aucune conclusion** (**1/IA ?**).

À partir des prémisses mineures et prédicatales, **certains S2 ne sont pas P1** (**2/EIO**).

Cette dernière conséquence est vraie que la prémisse mineure soit particularisée ou non. Si la prémisse mineure *est* Si la prémisse *n'est pas* particularisée, on peut en outre en déduire « **Aucun S2 n'est P1** ». En revanche, si elle l' *est* (pour des raisons indépendantes, car nous n'avons ici aucune raison de le faire), alors la question de savoir si « Aucun S2 n'est P1 » ou « Certains S2 sont P1 » reste formellement ouverte. Ces conséquences, ainsi que la prémisse majeure modifiée (« Seuls certains S1 sont P1 »), constituent nos conclusions, selon la logique formelle. À présent, tournons-nous vers les rabbins et voyons ce qu'ils en disent.

Un exemple de *liton toan acher shelo kheinyano* donné par Scherman : Exode 21:2-6 présente un ensemble de lois relatives à l'affranchissement d'un esclave hébreu (*eved ivri* , ce terme désignant un voleur vendu par les tribunaux pour rembourser son vol, conformément à Exode 22:2 ; pour les pauvres qui se vendent d'eux-mêmes, voir Lévitique 25:39-43) ; puis Exode 21:7-11 présente un ensemble de lois très différent concernant l'affranchissement d'une fille vendue comme servante (*amah*) ; en conclusion, le

> premier ensemble de lois ne concernait que les esclaves hébreux de sexe masculin, et les lois de chaque groupe ne peuvent être appliquées à l'autre.[237]

Jusqu'à présent, les conclusions formelles apparemment suggérées par Rabbi Ishmael sont *identiques* à celles de la logique naturelle, dans la règle actuelle. Cependant, l'exemple ci-dessus laisse penser que les rabbins adoptent une position plus tranchée et concluent en outre :

Aucun S2 n'est P1 (conclusion supplémentaire).

Je ne saurais dire, sans une liste exhaustive d'exemples, si les rabbins vont systématiquement aussi loin ou seulement occasionnellement ; mais de prime abord, cela semble assez courant. Cette conclusion peut découler de deux approches. Soit les rabbins considèrent que la prémisse mineure doit rester générale, c'est-à-dire « Tous les S2 sont P2 », auquel cas la conclusion supplémentaire découle déductivement des prémisses mineure et prédicatale. Soit les rabbins considèrent que la prémisse mineure doit être particularisée, auquel cas leur aboutissement à la conclusion supplémentaire résulte d'une généralisation de l'implication « Certains S2 ne sont pas P1 » des prémisses mineure et prédicatale. La première alternative est préférable à la logique formelle, car elle n'implique aucune manipulation inutile des données. La seconde alternative, si elle était employée par les rabbins, constituerait un acte inductif (à ce sujet, nous pouvons réitérer les remarques déjà formulées dans des circonstances similaires : un tel acte est arbitraire s'il est présenté comme une règle fixe, bien qu'acceptable scientifiquement s'il est présenté comme une hypothèse provisoire).

✡ **La règle n° 9** complète la phrase courante *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* par les mots ***...liton toan acher, shehu kheinyano, yatsa lehaqel velo lehachamir*** , et peut se traduire littéralement par « tout ce qui était d'ordre général et qui est venu poser une autre thèse, compatible, est venu alléger et non durcir ». L'expression « *shehu kheinyano* » est de prime abord obscure ; mais on peut en déduire le sens par élimination. « *Shelo kheinyano* » (voir la règle n° 10 ci-dessus) désigne clairement un prédicat incompatible ; par conséquent, « *shehu kheinyano* » doit désigner un prédicat compatible. Cependant, il ne peut s'agir d'un prédicat mineur qui subalterne, implique mutuellement ou est subalterné par le prédicat majeur, car de telles relations ont déjà été traitées sous la rubrique *lelamed* . Par conséquent, « *shehu kheinyano* » doit se référer spécifiquement à un prédicat subcontraire ou non lié. Autrement dit, bien que les deux prédicats soient par nature différents, au sens de distincts, ils ne sont pas mutuellement exclusifs, mais *conjoignables* .

---

[237] À mon avis, cet exemple n'est pas très pertinent, car le texte décrit l'esclave comme ayant peut-être une épouse (ce qui implique qu'il s'agit d'un homme), et, concernant la servante, il est dit : « Elle ne sortira pas *comme les serviteurs* » (faisant apparemment référence aux versets précédents concernant l'esclave hébreu). De ce fait, les sujets abordés ne se recoupent manifestement pas et l'interprétation proposée est superflue. Je me demande également si les voleuses sont vendues par les tribunaux ; en tout cas, la fille n'est pas vendue par les tribunaux. Toutefois, abstraction faite de ces points, nous pouvons utiliser les différentes lois relatives à l'affranchissement comme illustration partielle. De meilleurs exemples sont présentés plus loin.

Les traditionalistes pourraient contester cette définition de **shehu kheinyano** . Ils pourraient la distinguer de **shelo kheinyano** en affirmant que les deux concernent des prédicats quelque peu divergents : ceux du premier « portent sur un sujet similaire », tandis que ceux du second « portent sur un sujet différent », ou quelque chose d'approchant. Mais une telle distinction est de peu d'utilité pratique, car il est difficile de déterminer par ce biais ce qui est « différent, mais pas beaucoup » et ce qui est « très différent » ; en pratique, la distinction devient pure conjecture, ou (diront-ils) une question de « tradition orale ».

Malgré tous mes efforts, je ne vois aucun moyen de formaliser une telle distinction. On ne peut, par exemple, l'attribuer à la question des prédicats composés (voir ci-dessus). Une explication génétique pourrait résider dans la relation entre deux degrés d'un concept X, disons X1 et X2, et un degré incompatible de celui-ci, disons Y (impliquant non-X) : on pourrait dire que le degré supérieur de X (X2) est plus éloigné de non-X (considéré comme X=0) que le degré inférieur ; mais X1 et X2 restent tous deux incompatibles avec Y. La notion de « moins » ou de « plus » incompatible est, à proprement parler, ambiguë. En logique formelle, toutes les incompatibilités sont équivalentes, sans distinction de degré ; les choses *ne peuvent pas* coexister, ou elles *peuvent* coexister (sous certaines conditions).

Les exemples que les commentateurs donnent habituellement pour les deux processus sont formellement identiques : il suffit de substituer les symboles aux termes pour constater que les prédicats sont formellement incompatibles dans les deux séries d'exemples. Il s'ensuit qu'il est impossible de justifier des procédures différentes pour les deux situations. De plus, si les deux règles de *« liton toan acher »* se rapportaient effectivement à des prédicats incompatibles, l'herméneutique de Rabbi Ishmael serait dépourvue de tout commentaire sur les compatibles (au sens de non-connexes ou subcontraires).

Ainsi, bien que ni Rabbi Ishmael ni ses successeurs ne le précisent, on peut dire que la règle *« liton toan acher, shehu kheinyano »* concerne les cas ***où le prédicat majeur P1 et le prédicat mineur P2 sont non liés ou subcontraires*** . Cette hypothèse repose sur le processus d'élimination mentionné et *sera, espérons-le, confirmée par des exemples tirés de la littérature* . Dans ce contexte, la prémisse prédicatale non définie dans notre formule générale précédente est, au minimum :

Certains P1 sont P2 et certains P1 ne sont pas P2, et
(certains P2 sont P1 et) **certains P2 ne sont pas P1** (prémisse prédicative).

Il convient de noter que ceci donne une définition minimale du type de compatibilité entre P1 et P2 évoqué. La clause « Certains P1 sont P2 » sert à éliminer les incompatibilités, lesquelles sont traitées sous la rubrique *« shelo kheinyano »* ; la clause entre crochets « Certains P2 sont P1 » y est implicite et peut donc être omise. Les clauses « Certains P1 ne sont pas P2 » et « Certains P2 ne sont pas P1 » servent à éliminer les relations d'implication, lesquelles sont traitées sous la rubrique « *lelamed »* . Dans le cas de subcontraires, la clause « **Tous les non-P1 sont P2** » (qui implique « Tous les non-P2 sont P1 ») devrait être ajoutée ; dans ce cas, les clauses « Certains P1 ne sont pas P2 » et « Certains P2 ne sont pas P1 », étant toutes deux implicites dans la clause principale, pourraient être omises. Dans le cas des éléments non connectés, la clause « **Certains non-P1 ne sont pas P2** » (qui implique « Certains non-P2 ne sont pas P1 ») serait ajoutée à la place.

Considérons maintenant les inférences syllogistiques que nous pouvons faire à partir de la prémisse prédicatale (composée) mentionnée. Conjointement à la prémisse majeure, nous ne pouvons formellement inférer que « **Certains P2 ne sont pas S1 »** (mode **2/OAO**). Cependant, cette information ne nous renseigne en rien sur la relation de S1 à P2 (dans cet ordre), si ce n'est ce que nous savons déjà des prémisses mineure et sujetle, à savoir que « Certains S1 sont P2 » (ce qui est indéfini). De même, nous pouvons inférer, à partir des prémisses prédicatale et mineure,

que « **Certains P1 ne sont pas S2 »** ; mais cette information ne nous renseigne en rien sur la relation de S2 à P1 (dans cet ordre). [238]

Avant de pouvoir présenter et évaluer formellement la ou les conclusions proposées par les rabbins dans ce cas précis, il nous faut trouver une déclaration ou un exemple qui éclaire quelque peu la question, comme nous l'avons fait dans d'autres cas. Le problème, ici, est que les déclarations et exemples que j'ai rencontrés jusqu'à présent concernant la règle en question sont ambigus [239]. Nous devons donc procéder différemment et rechercher un exemple que les rabbins, s'ils avaient été plus conscients des enjeux formels, auraient pu classer sous cette rubrique. Cette approche proposée est, il faut le reconnaître, hautement hypothétique. En effet, le présent projet de recherche n'est pas essentiellement prescriptif, mais descriptif ; son but premier n'est pas d'indiquer aux rabbins comment *interpréter* les textes, mais de découvrir comment ils les *interprètent réellement* . Nous souhaitons évaluer *leurs* méthodes, et non en inventer pour eux. Un jugement de valeur est envisagé en définitive, mais seulement après avoir examiné leurs méthodes.

Néanmoins, rappelons-nous que notre hypothèse concernant la forme de **shehu kheinyano* * n'est pas le fruit du hasard, mais d'une découverte progressive des formes des autres subdivisions de **kol davar shehayah bikhlal veyatsa** * . Elle s'appuyait donc, dans une certaine mesure, sur la pratique rabbinique, étant la seule forme restante. Il est bien sûr concevable que Rabbi Ishmael et ses successeurs n'aient jamais eu à traiter la situation de prédicats compatibles (mais non subalternes ou implicants) en pratique, et n'aient donc pas eu besoin d'élaborer une réponse herméneutique ni une règle correspondante. Cette question empirique m'est difficile à résoudre pour le moment, car je ne dispose pas d'un inventaire complet des cas d'exégèse rabbinique. Cependant, j'ai trouvé quelques exemples dans la littérature où les prédicats sont *objectivement* dans la relation requise, même s'ils sont classés différemment par la tradition (voir **l'annexe 6**).

Objectivement, ces exemples devraient être classés comme *shehu kheinyano* ; mais traditionnellement, l'un est classé comme *shelo kheinyano* (règle n° 9, ci-dessus), et l'autre comme *lidon badavar hechadash* (règle n° 11, ci-dessous ; mais notons, concernant ce dernier exemple, qu'il peut également être classé comme *shelo kheinyano* , selon l'interprétation de la prémisse majeure). Ainsi, les conclusions qu'ils aboutissent varient dans leur forme. Mais nous ne pouvons en aucun cas prétendre prédire, sur la base de telles reclassifications, quelles seraient les conclusions formelles que les rabbins auraient privilégiées pour les situations *shehu kheinyano* ; car s'ils avaient eu connaissance de la compatibilité des prédicats dans les exemples suggérés, ils auraient pu proposer d'autres conclusions que celles qu'ils ont proposées sans en avoir connaissance. Pour en être certain, il nous faudrait un exemple qui soit à la fois objectivement *shehu kheinyano* et considéré comme tel par la tradition, ce que je n'ai pas encore trouvé.

La question doit donc rester ouverte, dans l'attente de données supplémentaires. Cela ne pose pas de problème majeur, car, quelle que soit la réponse des rabbins, nous avons désormais

---

238 Pour mémoire, notez également que, dans le cas où P1 et P2 sont subcontraires, rien de plus ne peut être déduit des prémisses données.

239 Un de mes amis, M. S. Szmerla, m'a fait remarquer, lorsque je lui ai demandé des exemples, qu'il est fort possible que certaines règles herméneutiques n'aient qu'un ou deux cas concrets. Il n'est donc pas du tout certain que nous trouverons un exemple reconnu à la fois par les rabbins et les logiciens comme moi comme étant *le « shehu kheinyano »* . Un recensement et une analyse systématiques de tous les actes exégétiques du Talmud sont, de toute évidence, hautement souhaitables.

clairement indiqué la méthode à suivre : la formaliser (en substituant des symboles au contenu) et la comparer aux résultats selon une logique syllogistique.

Nous allons maintenant formuler quelques remarques concernant les clauses finales des règles de Rabbi Ishmael *relatives* aux indulgences **et aux sévérités** . La règle n° 9, *« shehu kheinyano »* , se termine par la phrase *« ...yatsa lehaqel velo lehachamir »* (signifiant : a été choisie pour alléger *et non* pour aggraver) ; et la règle n° 10, *« shelo kheinyano »* , se termine par la phrase *« ...yatsa lehaqel ulehachamir »* (signifiant : a été choisie pour alléger *et* pour aggraver). Traditionnellement, ces phrases sont considérées comme caractérisant le résultat de l'exégèse, par comparaison de la loi générale et de la loi particulière.

> Exemples. (a) « Atténuation et non aggravation » : L'Écriture prescrit la peine de mort pour un meurtre, sauf en cas d'homicide involontaire, où la peine est l'exil ; ainsi, pour un homicide involontaire, la peine est plus légère et non plus lourde. (b) « Atténuation et aggravation » : L'Écriture prescrit le paiement d'une rançon pour la vie du propriétaire d'un bœuf qui tue quelqu'un, sauf si la victime est un esclave ; dans ce dernier cas, le propriétaire du bœuf verse au propriétaire de l'esclave une somme fixe (30 sicles d'argent), quelle que soit la valeur marchande de l'esclave ; puisque la valeur marchande de l'esclave peut être supérieure ou inférieure à la somme fixe, cette dernière peine comporte à la fois clément et sévérité.[240]

D'après notre analyse, ces caractérisations sont dénuées de fondement formel. Nous ne pouvons prédire, sur des bases *formelles* , comment les lois générales et particulières, telles qu'on les appelle, se compareront en termes de clémence ou de sévérité. Il est clair que de telles caractérisations sont essentiellement des synthèses a posteriori, fondées sur des données [241]*matérielles* . Si, par hasard, l'exégèse selon les principes *du « shehu kheinyano »* ou *du « shelo kheinyano »* aboutit à tel ou tel résultat, alors les synthèses sont vraies ; sinon, elles sont fausses. Il est concevable que l'Écriture et l'exégèse rabbinique se conforment à ces schémas, mais cela n'implique aucune nécessité logique. En effet, en matière de logique, tout est permis. Cela signifie que les expressions en question ne contribuent en rien à nos conclusions ; elles sont techniquement inutiles pour déterminer la Halakha.

Concernant la question matérielle, je n'ai pas d'intérêt direct. Il convient toutefois de souligner que les clauses de Rabbi Ishmael ne semblent pas reposer sur *une énumération*

---

240 L'exemple (a) provient de Scherman. L'exemple (b) est d'Abitbol. Cependant, il est clair que, dans ce dernier exemple, le point de comparaison est erroné : il ne faut pas comparer la somme fixe à la valeur marchande de l'esclave (comme le fait Abitbol, vraisemblablement par tradition), mais à la rançon pour la vie du maître des bœufs. Si la rançon pour la vie d'un homme libre est systématiquement supérieure à la somme fixe pour un esclave, alors la loi applicable à l'esclave « atténue sans aggraver ». Si la rançon peut être supérieure ou inférieure à la somme fixe, on pourrait dire que cette dernière « atténue et aggrave », en ce sens (contrairement à l'interprétation d'Abitbol). Autre critique : en tout état de cause, aucune de ces interprétations ne permet l'emploi de l'expression « atténue *et* aggrave » ; la traduction exacte serait « atténue *ou* aggrave », si l'on en juge par cet exemple traditionnel. Cependant, il pourrait s'agir d'un problème de traduction, car « *ve-* » se lit aussi bien « ou » que « et » dans d'autres contextes. Tout cela illustre le caractère approximatif et peu fiable de la pensée rabbinique.

241 Un autre exemple mérite d'être souligné. Concernant le cas de l'esclave et de la servante hébraïques, évoqué précédemment : Scherman explique que la servante bénéficie de certaines indulgences et de certaines rigueurs refusées aux hommes, comme le fait qu'elle puisse être affranchie avant six ans de service et que son maître puisse la fiancer contre son gré. Or, je le dis, ces distinctions sont données par le texte ; elles ne sont pas le fruit de l'exégèse. Le raisonnement resterait le même s'il n'y avait *que* des indulgences comparatives ou *que* des rigueurs comparatives, *pourvu* qu'au moins une paire de prédicats soit incompatible.

exhaustive , comme elles devraient l'être, mais sur *une généralisation* à partir de quelques cas. Ceci est suggéré par le commentaire de Bergman concernant *le shehu kheinyano* : « (Bien que la formulation de cette règle stipule qu'il faut être plus indulgent que plus sévère), l'inverse est également vrai.) Si le point est spécifié par souci de rigueur, il ne bénéficie pas des indulgences de la loi générale. » Il est également évident, dans plusieurs exemples rabbiniques, que les caractérisations sont souvent forcées, dans le but de correspondre aux affirmations de Rabbi Ishmael. De toute évidence, Rabbi Ishmael a fondé ces phrases sur une généralisation trop hâtive, à partir de l'observation d'un échantillon limité de cas. Par conséquent, elles sont non seulement formellement injustifiables, mais aussi empiriquement inexactes. En conséquence, les formulations de Rabbi Ishmael sont, en pratique, excessivement restrictives.

Néanmoins, examinons de plus près et voyons si nous pouvons tirer des informations utiles , d'ordre formel ou méthodologique, des dernières propositions de R. Ishmael.

> Une interprétation formelle possible est la suivante.
>
> Si l'on considère le résultat global de l'exégèse *du shelo kheinyano* , on constate essentiellement que les prémisses majeures et mineures sont respectivement restreintes et rendues exclusives, de sorte que les sujets majeurs et mineurs se retrouvent avec des prédicats *distincts* . On pourrait dire, en simplifiant, que ce résultat « atténue et aggrave à la fois », en ce sens que, quelles qu'elles soient, les tolérances et les rigueurs de la prémisse majeure ne s'appliquent pas au terme mineur, et inversement. Ainsi, la clause finale de Rabbi Ishmael saisit l'« esprit » de cette règle, mais non sa « lettre ».
>
> Si nous nous tournons maintenant vers la règle *du shehu kheinyano* et la clause finale de Rabbi Ishmael « atténue sans aggraver », et si nous supposons qu'ici aussi, il faisait référence à l'« esprit » plutôt qu'à la « lettre » de ce type d'exégèse, nous pourrions supposer que les conclusions qu'il recommanderait, dans les situations où des sujets subalternes ont des prédicats compatibles, sont telles que la prémisse mineure est finalement « plus légère » que la prémisse majeure. Une interprétation relativement formelle de ceci (en référence à un certain nombre de prédicats) serait que le sujet mineur n'a finalement que son propre prédicat, à l'exclusion de l'autre prédicat, tandis que le sujet majeur, à l'exclusion du sujet mineur, n'a finalement que les deux prédicats [242].
>
> Je formule cette remarque à titre purement spéculatif, sans même chercher d'exemples ; je doute fort que ce fût l'intention formelle de R. Ishmael. Notons qu'en tout état de cause, il doit subsister des traces du texte original : au moins certains S1 doivent être P1 et au moins certains S2 doivent être P2 [243].

---

[242] Une interprétation plus concrète (sans tenir compte du commentaire de Bergman mentionné plus haut) serait la suivante : si P2 est *plus souple* que P1, les personnes du groupe S2 ne devraient pas supporter la charge plus importante de P1, mais rester uniquement sous le régime P2 ; tandis que les autres membres du groupe S1 pourraient rester uniquement sous le régime P1, ou être à la fois sous le régime P1 et P2 ; c'est évidemment le cas le plus logique, probablement celui que R. Ishmael avait en tête. Cependant, si P2 est *plus strict* que P1, alors soit la charge des personnes du groupe S2 devrait être allégée, en étant à la fois sous le régime P2 et P1, tandis que les autres membres du groupe S1 resteraient uniquement sous le régime P1 ; soit, les personnes du groupe S2 resteraient uniquement sous le régime P2, tandis que la charge des autres membres du groupe S1 devrait être augmentée, en étant à la fois sous le régime P1 et P2 ; mais dans les deux cas, il convient de noter que la charge des personnes du groupe S2 reste, au final, supérieure à celle des autres membres du groupe S1. (Compte tenu du commentaire de Bergman, les prédicats dans ce dernier cas seraient conservés séparés, comme dans le premier.) Il est évident, au vu de la multiplicité des hypothèses possibles, que l'expression de R. Ishmael « soulage mais n'aggrave pas » est très ambiguë et, par conséquent, ne constitue pas un guide sûr.

[243] Cela est vrai dans toute exégèse : c'est admis par les rabbins, qui ont dit : « un verset biblique ne perd jamais son sens littéral » (*Enc . Jud.,* renvoyant à *Chab.* 63a, *Yev.* 24a). Dans un contexte formel, le « sens littéral » désigne l'implication minimale nécessaire de toute proposition, à savoir un particulier indéfini.

Notre meilleure option est une interprétation *méthodologique* , qui se présente comme suit. Cette explication renvoie à des conseils dont la portée dépasse le cadre de la logique déductive ou formelle-inductive.

Concernant le serment de *Shelo Kheinyano* , on pourrait attribuer à Rabbi Ishmael l'idée que, puisque la prémisse majeure a été démontrée, par des incohérences subséquentes, comme non universelle, il convient désormais de procéder avec une extrême prudence et, sauf preuve du contraire, d'examiner avec circonspection toute *autre* affirmation du texte relative au terme majeur, avant de l'étendre au terme mineur (par une autre règle exégétique). Ce conseil est judicieux et pertinent. Comme le montrent les exemples, une telle recommandation n'exclut pas d'emblée la possibilité que les termes majeur et mineur partagent certains prédicats juridiques (ils doivent nécessairement partager au moins certains prédicats non juridiques, sans quoi ils ne seraient pas subalternes) ; elle vise simplement à inciter à la prudence dans le processus exégétique.

Notre approche épistémologique habituelle consiste à accepter les apparences ou les affirmations sans les remettre en question, sauf raison valable de les réfuter ; on pourrait la qualifier d' « approche conciliante ». Dans la situation *de shelo kheinyano* , cependant, ayant constaté une incohérence, nous avons des raisons de nous attendre à d'autres ; il serait donc judicieux de ne pas accorder une crédulité immédiate aux apparences ou affirmations ultérieures, sauf raison valable de les confirmer ; on pourrait la qualifier d'« approche prudente ». Ces approches peuvent être comparées aux manières dont on peut juger les gens : « présumés innocents jusqu'à preuve du contraire » ou « coupables jusqu'à preuve d'innocence ». La première exclut progressivement certains éléments (qui s'avèrent intenables), la seconde en inclut progressivement certains (qui s'avèrent tenables). En pratique, nous nous situons généralement entre ces deux extrêmes.

En ce qui concerne la règle du *shehu kheinyano* , et puisqu'aucune incohérence n'est sous-entendue, l'approche appropriée serait souple. De toute évidence, la souplesse ou la rigueur introduite par la prémisse mineure exempte son sujet des rigueurs ou souplesses incompatibles applicables au sujet majeur dans d'autres propositions ; mais de telles exemptions découlent d'arguments distincts, conformément à la règle *du shelo kheinyano* ; elles ne sont donc pas, à proprement parler, une conséquence directe de la règle *du shehu kheinyano* . Cependant, les facteurs résiduels, spécifiés ou sous-entendus quelque part dans le texte concernant le sujet majeur, qui n'ont pas été explicitement ou implicitement éliminés par la prémisse mineure, peuvent raisonnablement être considérés comme restant applicables à ce dernier, sauf si l'on a des raisons de croire le contraire.

Dans cette perspective, l'expression *lehaqel velo lehachamir* , utilisée pour *shehu kheinyano* , est spécialement destinée à *contraster* avec l'expression *lehaqel ulehachamir* , utilisée pour *shelo kheinyano* , en ce qui concerne cette question de méthodologie.

✡ **La règle n° 11** , la dernière des règles commençant par l'expression courante *« kol davar shehayah bikhlal veyatsa... »* , se termine par les mots ***« ...lidon badavar hechadash, y ata yakhol lehachaziro likhlalo, ad sheyachazirenu hakatuv likhlalo beferush*** ». Traduite littéralement, elle signifie : « Tout ce qui relevait d'une généralité et qui est désormais traité dans un nouveau domaine ne peut être ramené à sa généralité [initiale]que si l'Écriture le fait [explicitement]». Cette règle, malgré des apparences trompeuses, diffère considérablement des trois précédentes. On peut la formuler ainsi : « Si un élément d'une certaine classe, soumis à un ou plusieurs

prédicats, *devient* entièrement membre d'une nouvelle classe, soumise à un ou plusieurs autres prédicats, puis semble à nouveau *rattaché* à sa classification initiale, il ne doit pas recouvrer les prédicats de cette classification, sauf si l'Écriture l'autorise clairement. » En termes symboliques, cette définition signifie ce qui suit :

(i) au début, **x, un individu, est S1, une classe de sujets,**
et tous les S1 sont P1, un prédicat (d'où x est P1) **;**
(ii) plus tard, **x cesse d'être S1 et devient S2, une autre classe de sujets,**
et tous les S2 sont P2, un autre prédicat (d'où x est P2) **;**
(iii) pourtant plus tard, **x cesse d'être S2 et devient S1** (bien que No S2 ne soit pas S1) **;**
(iv) dans une telle éventualité,
Bien que x soit (à nouveau) **S1, il *n'est pas nécessairement*** (encore une fois) **P1, et**
Bien que x ne soit plus **S2, il n'est pas *nécessairement*** plus **P2.**

Note terminologique concernant cette règle. Elle se compose de trois prémisses (composées), avec un sujet sous-jacent (x), deux concepts-sujets (S1, S2) et deux prédicats (P1, P2). Nous désignerons les prémisses comme majeure (i), mineure (ii) et moyenne (iii), bien que leurs niveaux conceptuels soient indépendants ; et les sujets et prédicats respectifs des prémisses majeure et mineure. La « conclusion » (iv) (composée) est un énoncé modal (de type logique), nous avertissant de *ne pas tirer* certaines conclusions hâtives des prémisses.

Analysons cette situation. Il ne s'agit pas ici des diverses classifications des individus (modalité extensionnelle), mais des déplacements concrets d'un individu d'une classe à l'autre et inversement (modalité naturelle). Dans les trois règles herméneutiques précédentes (n° 8 à 10), il s'agissait de traiter une situation statique où l'Écriture semble traiter les sujets appartenant à une sous-classe différemment de la manière dont ils sont traités dans le cadre d'une surclasse. Les sujets individuels *appartiennent* simultanément aux deux classes ; ils ne subissent pas de changement au sens de *devenir* , c'est-à-dire qu'ils cessent d'être une chose pour réapparaître sous une autre. Dans la règle présente, nous abordons la question de la métamorphose, qui possède des propriétés logiques très distinctes[244] ; il s'agit plus précisément d'un mouvement circulaire : appartenance à une classe, puis passage à une *nouvelle* classe, et enfin *retour* à la classe d'origine.

J'ai déduit mon interprétation de cette règle d'une illustration donnée par Scherman. Lévitique 22:10-11 nous apprend que les Juifs ordinaires (non-prêtres) et les locataires ou serviteurs employés par les prêtres n'ont pas le droit de consommer des « choses saintes », tandis que les serviteurs achetés par les prêtres ou nés dans leur maison peuvent le faire. Nous savons (soit par une lecture *davqa* des derniers versets, soit par une *qal vachomer* à partir des serviteurs nés dans la maison, soit par un verset non cité) que la fille d'un prêtre (notre symbole, x), qu'elle soit membre de la maison de son père avant d'épouser un roturier ou épouse d'un autre prêtre (S1), est autorisée à consommer ces aliments (P1). Les versets 12-13 nous disent que cela lui est toutefois interdit (P2) (x) tant qu'elle est mariée à un roturier (S2) ; mais si elle devient veuve ou divorcée par la suite et retourne dans la maison de son père, comme dans sa jeunesse (S1), elle peut en consommer (P1). Dans notre exemple, l'Écriture accorde explicitement la réintégration de la

244 Voir notre introduction à la logique, chap. 1.2.

fille dans la famille du prêtre afin qu'elle puisse consommer des aliments saints ; mais le fait que cela ait dû être précisé est en soi significatif, impliquant que cela ne pouvait pas être simplement présumé du simple fait de son retour à la maison (ou couplé a fortiori avec le verset 11 concernant les serviteurs achetés, qui sont des nouveaux venus dans la maison).

Dans la règle du *lidon badavar hechadash* , contrairement aux autres, *les catégories de sujet (S1, S2) ne se chevauchent pas, elles sont distinctes (elles ont un membre commun, x, mais à des moments différents)* ; quant aux prédicats (P1, P2), leur relation mutuelle est ici sans importance. Le prédicat majeur (P1) s'applique à notre individu *en* sa qualité de membre du premier concept de sujet (S1) ; de même, le prédicat mineur (P2) s'applique à lui en sa qualité de membre *du* second concept de sujet (S2). Concernant la troisième prémisse, une question légitime se pose : la classe de sujet initiale (S1) était-elle conçue de manière suffisamment large pour inclure les personnes revenant d'une autre classe de sujet (comme S2), de sorte que le premier prédicat (P1) s'applique à nouveau ; ou bien le second prédicat (P2) reste-t-il en vigueur (ou, peut-être, un troisième prédicat entre-t-il en jeu) ?

Du point de vue de la logique syllogistique, en admettant les prémisses au pied de la lettre, l'élément général de la prémisse majeure, « Tous les S1 sont P1 », combiné à l'élément final de la prémisse moyenne, « x est (à nouveau) S1 », aboutirait formellement à la conclusion « x est (à nouveau) P1 ». Quant aux éléments « x n'est plus S2 » de la prémisse moyenne et « Tous les S2 sont P2 » de la prémisse mineure, ils ne permettent pas de déterminer si x est resté P2 ou s'il ne l'est plus (bien sûr, si P1 et P2 sont incompatibles, x cesse nécessairement d'être P2 ; mais s'ils sont compatibles, le prédicat final de x est indéterminé). Rabbi Ishmael est parfaitement conscient de ces deux conséquences logiques ; cependant, il nous met en garde contre le risque de suivre aveuglément la première (bien que, concernant la seconde, il soit en accord avec la logique formelle).

Si l'on accepte la première prémisse au sens littéral, En général, notre conclusion serait que le premier prédicat s'applique à nouveau. Cependant, sachant que (a) *des changements de ce type se produisent dans la nature et dans l'Écriture,* et considérant que (b) *l'intention des affirmations générales de la Torah n'est pas toujours à prendre au pied de la lettre* , nous ne pouvons présumer d'une telle conclusion automatique. Il est sage de laisser la question ouverte, en attendant la réponse de l'Écriture (directement ou indirectement). L'interprétation littérale est déductive, l'interprétation anti-littérale est inductive. Cette règle herméneutique, loin de préconiser une conclusion, en prévient toute éventuelle ; son but est de garantir que la logique déductive ne soit pas utilisée mécaniquement lorsque les événements décrits se produisent, à moins que le texte ne la justifie.

Plus précisément, selon cette règle, si l'Écriture réaffirme la subsomption de l'individu ambulant sous la prémisse majeure (après les modifications susmentionnées), alors la généralité de la prémisse majeure est confirmée ; si, en revanche, l'Écriture ne le fait pas explicitement, la réaction suggérée consiste, en pratique, à *particulariser la prémisse majeure* en « *Tous* les S1 ne sont pas P1 ». Ces deux procédures alternatives (confirmation ou particularisation de la prémisse majeure) constituent une conclusion finie ; ainsi, on peut dire que le processus *lidon badavar hechadash* aboutit à des conclusions conditionnelles (plutôt que d'empêcher toute conclusion).

Le traitement de la règle présenté ci-dessus diffère de la formulation traditionnelle, mais il ne fait aucun doute, à mon avis, que la situation décrite correspond à ce que Rabbi Ishmael cherchait à exprimer. Son emploi du qualificatif *« chadash »* (nouveau), plutôt que *« acher »* (autre) comme dans les deux règles précédentes, confirme mon point de vue, car il suggère un changement réel, et non une simple distinction

intellectuelle. Quoi qu'il en soit, il s'agirait assurément d'une règle judicieuse ; quant aux formulations traditionnelles, comme nous allons le démontrer, elles n'apportent rien de concret aux règles précédentes et ne sauraient donc être appropriées.

Si l'on interprète cette règle de manière traditionnelle, ses formalités sont indiscernables de celles de la règle **shelo kheinyano** , voire de la règle ***shehu kheinyano*** [245]. Or, la logique formelle ne permet pas de distinguer les « degrés de différence » entre des classes incompatibles ; tout principe formulé sur cette base sera donc nécessairement appliqué subjectivement. L'interprétation traditionnelle est ainsi, en pratique, indiscernable et inutile. Si l'on part du principe que Rabbi Ishmael a tenu des propos pertinents et précieux, l'interprétation que je propose (fondée, notons-le, sur un exemple reconnu) semble plus plausible.

Force est de constater que ***les formes attribuées aux cas matériels par les rabbins sont souvent erronées*** . Faute d'outils formels, ils interprètent souvent mal les principes herméneutiques ; autrement dit, ils placent mal les exemples. Or, comme leur compréhension des principes repose en grande partie sur des exemples, ils peinent souvent à clarifier le pourquoi et le comment de leurs raisonnements et à les distinguer les uns des autres. On pourrait supposer que, puisqu'ils *ont* formulé ces principes, ils devraient mieux que quiconque en connaître le sens précis et être libres de classer les exemples selon les catégories de leur choix. Mais la question est plus complexe.

Il est évident que la théorie et la pratique de l'exégèse rabbinique se sont développées conjointement, au fil du temps. Les rabbins constataient qu'ils raisonnaient d'une certaine manière dans certaines situations, et étaient ensuite encouragés à raisonner de la même manière dans d'autres situations. Très souvent, la similitude entre les situations était forcée, et l'on observe un effort artificiel pour contraindre l'exemple à entrer dans un moule, à le faire entrer de force dans le format souhaité [246]. Le fait que les formats eux-mêmes fussent définis de manière assez vague facilitait ces tentatives d'imposer une perspective inadaptée. Mais on constate également une incertitude quant à l'opposition des termes ou des thèses : « différent » est souvent confondu avec incompatible ; l'incompatibilité est considérée comme ayant des degrés ; l'opposition formelle des composés n'est pas analysée ; et ainsi de suite.

Tout ceci est encore compliqué par l'existence, dans la pensée rabbinique, de généralisations implicites (cachées ou non reconnues consciemment) et d'interprétations exclusives, tenues pour acquises. L'affirmation de la tradition sinaïtique, qui s'est progressivement développée, et l'intimidation qu'elle a suscitée (la réticence à remettre en question les autorités passées par crainte d'être rejeté par ses pairs), ont entraîné l'accumulation et la perpétuation de telles erreurs, car le processus de révision par les pairs, qui aurait normalement permis de déceler et de corriger les erreurs, s'en est trouvé considérablement entravé. Au mieux, on peut parler d'incompétence ; au pire (dans la mesure où les auteurs concernés pressentaient qu'ils dénaturaient les principes ou qu'ils forçaient la conformité des exemples), de tromperie et de manipulation.

---

245 La lecture traditionnelle de *shehu* est formellement indiscernable de *shelo* ; ainsi, dans cette lecture, les deux sont indiscernables de *lidon badavar hechadash* . Mais si l'on lit *shehu* en fonction de prédicats compatibles, comme je le fais, alors il n'est pas comparable à la lecture traditionnelle de *lidon* .

246 Cet effet est parfois obtenu en *omettant certains détails pertinents* du texte, comme le montre un exemple plus loin. On pourrait considérer cela comme un problème non formel, ou encore comme un défaut de prise en compte du contexte complet des informations disponibles. Il existe sans doute d'autres manières de « modeler » un argument. Cette pratique a pour but de « légitimer » un argument, de lui donner une apparence de tradition.

En conséquence des diverses circonstances qui viennent d'être décrites, les actes exégétiques sont mal classés, par exemple sous la règle 10 au lieu de la 9 ou 9 au lieu de la 10, ou 11 au lieu de la 9 ou 10 (des exemples de telles erreurs de classification sont présentés et analysés dans **l'annexe 6** [247]).

Avant de clore la discussion des cinq règles *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* , je tiens à souligner à nouveau que mon analyse ***repose sur la formalisation d'un nombre limité d'exemples*** . Elle dépend donc de la généralisation ; car il n'est pas inconcevable que des exemples existent où les rabbins ont tiré des conclusions objectivement différentes de celles présentées ici (quelles que soient leurs affirmations théoriques). Idéalement, notre étude aurait dû s'appuyer sur *un recensement exhaustif* de tous les actes exégétiques talmudiques (et post-talmudiques) ; une telle entreprise est hors de ma portée, car je ne dispose pas des outils linguistiques nécessaires (hébreu et araméen) et, à ma connaissance, personne n'a dressé la liste requise (encore moins en anglais) – mais j'espère que quelqu'un s'en chargera un jour. Néanmoins, ce qui est raisonnablement certain, c'est que j'ai formalisé avec précision les exemples dont je disposais, de sorte que nous avons maintenant une image formelle au moins partielle des processus de pensée rabbiniques réels, suffisante pour formuler une sorte de verdict (en comparant les données empiriques aux déclarations rabbiniques et à la logique formelle).

En tout cas, cette recherche a au moins permis d'établir ***Une méthodologie claire et fiable pour l'audit indépendant des règles et actes d'harmonisation rabbinique*** constitue en soi une découverte capitale, fruit de longs efforts, car elle était inédite et n'était pas évidente au premier abord.

✡ Enfin, nous arrivons à **la règle n° 13** , qui stipule : ***« vekhen, shnei khetuvim hamakhechishim zeh et zeh ad sheyavo hakatuv hashlishi veyakhriyaa beneihem »*** . Cela signifie clairement : « deux écrits qui se contredisent jusqu'à ce qu'un troisième vienne les réconcilier ». Cette règle se réfère à une situation où l'on rencontre deux propositions dans l'Écriture, disons P et Q, qui semblent contradictoires ; la *midah* recommande alors de trouver dans le texte une troisième proposition, R, qui, d'une manière ou d'une autre, résout le désaccord entre elles. Logiquement, une telle réconciliation peut avoir pour conséquence qu'aucune des deux propositions initiales, l'une d'elles, ou les deux, ne soient modifiées par la troisième, selon le rôle que joue cette dernière.

- **P et Q restent finalement insensibles à R ; mais R montre que *le conflit présumé* ne se produit en réalité pas dans leur cas.**

  Un exemple est donné dans *l'Encyclopédie des Juges* : selon Exode 19:20, « l'Éternel descendit sur le mont Sinaï », et selon Deutéronome 4:36, « du ciel, il vous fit entendre sa voix ». Ces passages semblent impliquer que Dieu était à la fois *proche* de la terre et *haut* dans les cieux ; mais cette apparente

[247] Je présente mes excuses aux lecteurs pour ces détails, mais ils sont nécessaires pour étayer mes accusations sérieuses. J'espère qu'un jour quelqu'un prendra la peine d'analyser tous les arguments rabbiniques existants avec autant, voire plus, de précision ; il m'est insupportable de voir des raisonnements fallacieux impunis. Il est important de préciser que ce n'est pas le *contenu* qui m'intéresse, ni la conclusion halakhique ; l'essentiel est la validité du *processus* .

contradiction est levée par *Sifra* (1:7), qui affirme [248], en se référant à Exode 20:19 : « vous avez vu vous-mêmes que je vous ai parlé du haut des cieux », que Dieu fit descendre les cieux avec lui lorsqu'il parlait. Ainsi, l'hypothèse selon laquelle les cieux restaient à leur place habituelle (en haut), source de conflit, est réfutée.

- **Il est finalement admis que P et Q sont en conflit ; mais R montre que P et/ou Q sont *plus limités* qu'on ne le suppose, l'un ou les deux étant en fait conditionnels plutôt que (comme apparemment) catégoriques, ou contingents plutôt que (comme apparemment) généraux.**

Un exemple cité par Bergman, Nombres 7:89, indique que « Moïse entra dans la Tente de la Rencontre » pour parler à Dieu, tandis qu'Exode 40:35 affirme qu'il « ne put y entrer », ajoutant « parce que la nuée y demeurait ». Cette dernière précision était nécessaire pour lever la contradiction entre les deux premières affirmations, les conditionnant toutes deux : Moïse entra et parla à Dieu *lorsque* la nuée se retira, et il resta à l'extérieur *lorsqu'elle* était présente.

Remarquez la symbolisation particulière employée dans la présente règle, par rapport aux autres règles herméneutiques : ici, nous nous référons à des propositions entières (P, Q, R) quelle que soit leur forme, plutôt qu'à des propositions de formes spécifiées (comme dans l'argument a fortiori ou dans les règles d'harmonisation précédentes), ou à des termes (comme dans *klalim uphratim*). La treizième règle est la moins structurée et la moins mécanique des règles d'harmonisation : nous devons parcourir l'ensemble du texte à la recherche d'une prémisse non formellement prédéfinie, ce qui sollicite davantage notre intuition. Dans les autres règles, le résultat est atteint (à tort ou à raison) de manière plus directe et quasi automatique.

Les processus en jeu ici sont des processus inductifs parfaitement naturels, largement utilisés pour harmoniser les divergences apparentes dans le contexte en constante évolution de la connaissance empirique et rationnelle. Dans les contextes naturels, ils servent à rétablir la cohérence lorsqu'elle semble momentanément perdue, en suggérant soit que le conflit apparent était illusoire pour une raison quelconque, soit que l'une ou les deux thèses contradictoires étaient trop généralisées, insuffisamment détaillées ou tout simplement erronées. Dans un contexte biblique, c'est idéalement le texte lui-même qui apporte la solution au problème, en nous informant d'un événement naturel, d'une précision, ou, dans certains cas, d'un miracle, ce qui modifie notre interprétation de la situation et lève toute antinomie.

Il convient de noter que, selon le *Juif Enc* ., Rabbi Akiba considérait que la résolution consistait à adopter l'une des propositions contradictoires, tandis que Rabbi Ishmael était d'avis que les deux devaient être modifiées. Je tiens toutefois à souligner que, formellement parlant, il existe de nombreuses résolutions possibles, comme indiqué ici.

Il faut dire que le conflit peut ne pas être immédiatement évident ; souvent, il n'est relevé que des siècles après le Talmud, parfois par un commentateur pointilleux cherchant à appuyer son propos. De plus, dans sa formulation originelle, la règle des *shnei khetuvim* prédit qu'une troisième proposition, *hakatuv hashlishi* , sera trouvée dans le texte pour rétablir l'équilibre perdu. Cependant, ce n'est souvent pas le cas au sens littéral ; souvent, le conflit n'est en réalité résolu que par une intervention rabbinique, en se référant à un commentaire bien établi dans la tradition

[248] L'interprétation du *Sifra* ne me paraît nullement évidente ; il ne s'agit donc pas d'un exemple de réconciliation scripturaire, mais simplement d'une réconciliation rabbinique. Voir plus loin.

orale ou au moyen d'un nouveau commentaire (avec, dans de nombreux cas, différents commentateurs proposant des suggestions différentes). À mon avis, une telle intervention extérieure ne requiert aucune dispense particulière, car le processus, comme nous l'avons déjà noté, est tout à fait légitime selon une logique générale ; à condition, bien sûr, qu'il soit mené correctement, c'est-à-dire *avec souplesse pour réviser les postulats qui finissent par engendrer leurs propres difficultés* .

> Certains commentateurs (Bergman cite *Tosefos Haazarah*) ont éprouvé le besoin de justifier l'intervention rabbinique, en se référant à l'expression *« vekhen »* , qui introduit la formulation de cette règle par Rabbi Ishmael. Ils interprètent *« vekhen »* comme « et, de même », et la renvoient à la règle précédente (n° 12), affirmant que la présente règle concerne les situations où le contexte immédiat n'apporte aucune harmonisation (*meinyano* ou *misofo*), et habilite les Sages à trancher la question [249]. Cependant, cette tentative de justification ne rend pas compte de la référence à un troisième passage *scripturaire (hakatuv hashlishi*). En effet, selon cette interprétation, lorsque l'Écriture résout explicitement le conflit, aucune exégèse n'a eu lieu, et la règle ne s'applique qu'aux situations où l'Écriture reste muette !
>
> Mais, à mon avis, l'expression *« vekhen »* pourrait tout aussi bien, et de façon plus crédible, être interprétée comme « et aussi », et se référer de manière générale à toutes les règles herméneutiques précédentes, sous-entendant simplement que la règle présente est la dernière de la liste (ou, peut-être, la dernière mais non la moindre). Lorsque l'Écriture apporte une solution au problème, il s'agit toujours d'exégèse, dans la mesure où il nous faut trouver le passage pertinent ; la règle, dans ce cas, sert à nous rappeler de le chercher. Quant aux cas où l'Écriture ne semble pas fournir de solution, pourquoi ne pas dire que ces cas sont traités à l'aide des autres règles d'harmonisation de Rabbi Ishmael ? En pratique, la frontière entre les deux situations est très ténue : de nombreuses résolutions prétendument scripturaires ne sont pas automatiques, mais présupposent une certaine lecture rabbinique du texte (par exemple, la lecture de la *Sifra* dans l'exemple cité plus haut).

Le dernier des Treize *Midot* est le prototype de la série de règles d'harmonisation, car il illustre le plus clairement le raisonnement **dialectique** , dont le schéma est *thèse-antithèse-synthèse* [250]. Sa position hiérarchique est ambiguë. D'une certaine manière, il aurait dû figurer en premier, car il est le plus profondément ancré dans le texte (*lidon badavar hechadash* présente une distinction similaire). Avant d'appliquer toute autre forme d'harmonisation, on chercherait naturellement *dans le texte lui-même* une solution au conflit perçu. Faute de trouver une remarque explicite, directe ou indirecte, susceptible de résoudre la difficulté, on pourrait alors recourir à des procédures plus mécaniques, notamment celle de *shelo kheinyano* (puisque *lelamed* , *shehu kheinyano* et *lidon* se rapportent à des redondances, des divergences, des doutes ou des tensions interprétatives perçus, plutôt qu'à des incohérences formelles).

Cependant, il semble que les rabbins aient parfois recours à la treizième règle pour justifier des conciliations plus intuitives. En ce sens, elle constitue également un dernier recours et trouve sa place dans la liste. Si l'on souhaite reconnaître explicitement un tel raisonnement dans

---

249 Autrement dit, selon cette interprétation, la règle n° 13 concerne non pas les réconciliations explicites (*meforash*) de la Torah elle-même, mais les réconciliations implicites (*satum*) des Sages. Bergman ajoute, de façon caractéristique : « et la Torah nous enjoint de suivre leurs décisions », sans toutefois préciser où.

250 Concernant cette description de la dialectique en trois mots, il convient de noter ce qui suit. À première vue, « thèse » et « antithèse » désignent les deux idées en conflit, et « synthèse » leur réconciliation. Mais on pourrait aussi dire, après réflexion, que « thèse » renvoie aux *deux* idées en conflit, « antithèse » à la *prise de conscience de* ce conflit, et « synthèse » (comme précédemment) à la résolution de ce conflit.

les cas où aucun passage scripturaire, ni explicitement ni indirectement par l'une des autres règles d'exégèse (en supposant qu'elles ne soient pas exhaustives), ne tranche la divergence observée entre deux passages, il faudrait ajouter une clause à la treizième règle, stipulant que, « dans ces conditions, il convient de trouver un postulat de conciliation crédible et cohérent ». Il est juste de dire que cette clause ajoutée a été tacitement acceptée et utilisée par tous les commentateurs, y compris Rabbi Ishmael lui-même. Comme indiqué précédemment, le raisonnement sous-jacent est naturel et, par conséquent, ne nécessite aucune certification particulière dans les contextes bibliques, *s'il est appliqué correctement* .

> La préférence de certains postulats par rapport à d'autres au fil du temps s'explique simplement par le processus d'évaluation par les pairs ; ce processus consistait en des débats entre experts afin de garantir la crédibilité et la cohérence de ces postulats. Ce type de processus est, en principe, normal et sain, puisqu'il s'agit d'un processus de développement collectif des connaissances, un *garde-fou* présent dans toute discipline scientifique. Bien sûr, la pensée rabbinique (et les démarches similaires dans d'autres religions) présente des aspects autoritaires historiquement manifestes, qui lui sont propres.

Les commentaires ci-dessus se fondent sur les données dont je dispose concernant la 13e règle. Toutefois, il est possible qu'une base de données plus importante permette de formuler cette règle avec plus de précision. Parmi les résultats possibles ou les théories alternatives, on peut citer :

- Il se pourrait que la règle 13 concerne spécifiquement les cas *où les sujets (ou antécédents) des propositions conflictuelles sont identiques* (ou, bien que concepts différents, logiquement liés). Les deux exemples précédents le confirment ; cela la distinguerait des règles 8 à 10, où les sujets (ou antécédents) majeurs et mineurs sont subalternes, et de la règle 11, où ils sont incompatibles. Dans ce cas, la règle 13 serait définie plus précisément comme un argument où « Tous les S sont P1 » (prémisse majeure), « Tous les S sont P2 » (prémisse mineure), « Aucun P1 n'est P2 » (prémisse prédicat), et dont la conclusion consiste à nier au moins une de ces trois prémisses.
- Il se peut également que la règle en question soit plus large que celle actuellement appliquée et englobe tous les cas où les prédicats sont incompatibles (quelle que soit la relation entre les sujets). Dans ce cas, *« shelo kheinyano »* serait un cas particulier de *« shnei khetuvim hamakhechishim »* , et cette dernière règle couvrirait des situations supplémentaires, comme par exemple lorsque la prémisse prédicatale correspondante est niée ou lorsque les sujets sont identiques.
- Il est également possible que la règle 13 ait été conçue pour couvrir non seulement les incohérences au sens strict, mais aussi au sens plus large que les rabbins l'entendent, considérant toute divergence, redondance ou source de doute comme nécessitant une réponse harmonisante. Cette perspective était manifeste dans les règles de *lelamed* , *shehu kheinyano* et *lidon badavar hechadash* . Dans ce cas, la règle 13 ajouterait aux règles 8 à 11 la fonction de « résolution des conflits » par modification des prémisses du sujet ou du prédicat. Elle pourrait également englober les règles [251]*de klalim uphratim et d'autres encore* .

---

251 Par exemple, l'étrange argument *du semukhim* , proposé par Bergman (voir la note de bas de page 15 du chapitre précédent), pourrait être considéré comme une sorte de « résolution de conflit » (bien que d'une validité très douteuse).

Il convient également de rappeler que, d'un point de vue formel, les conclusions recommandées par les rabbins dans nombre de règles antérieures ne sont pas logiquement nécessaires. Il s'ensuit qu'elles sont susceptibles d'entraîner occasionnellement des incohérences et doivent être considérées, au mieux, comme provisoires. La résolution d'une telle incohérence dérivée, par simple renonciation aux conséquences de l'application d'une *midah superflue* , pourrait avoir été envisagée par Rabbi Ishmael, et intégrée à la règle actuelle.

Concernant **l'adduction** , que nous avons vue (au chapitre 2), il s'agit d'un raisonnement donné par la Torah, bien que les rabbins ne l'aient pas identifié comme tel et ne l'aient pas érigé en règle herméneutique. On pourrait arguer que, l'adduction étant *une harmonisation entre prédiction conceptuelle et constatations empiriques* , elle relève de la règle 13. Cependant, pour l'y inclure, il faudrait élargir la portée de l'affirmation de Rabbi Ishmael, car celle-ci concerne spécifiquement l'harmonisation textuelle ; elle n'aborde pas les confrontations et les réconciliations entre le Livre, ou ses interprétations (par les rabbins ou d'autres personnes), et la réalité extérieure. Néanmoins, si la règle est adaptée, comme suggéré précédemment, pour permettre une harmonisation par l'intuition humaine (du moins rabbinique), alors on peut considérer qu'elle englobe également les questions d'adduction.

12. LE LIEN AVEC LE SINAÏ.

Nous allons maintenant examiner la question de l'origine sinaïtique de l'herméneutique talmudique/rabbinique.

1. Verdict sur l'herméneutique rabbinique.

Je ne doute pas que certains défenseurs doctrinaires du judaïsme seront très contrariés par la déconstruction radicale de l'herméneutique rabbinique que j'ai opérée dans les deux chapitres précédents. Mais je tiens à préciser que ma conscience est tranquille : les faits sont les faits, la logique est la logique. Je n'ai jamais eu l'intention de discréditer la loi juive ; bien au contraire, j'espérais la trouver valide. Cependant, je me suis résolu à procéder à une évaluation objective des processus en jeu, sans autre considération que la vérité, et en appliquant pleinement mes compétences logiques. J'imagine que Dieu approuve, puisque je crois littéralement à la caractérisation rabbinique qui le désigne comme le *Dieu de Vérité* . J'admets que les conséquences religieuses des résultats obtenus sont nombreuses et complexes, et pas toutes positives. Mais cela ne relève pas de ma compétence, qui est purement méthodologique ; je n'ai ni la capacité ni l'envie de démêler les conséquences religieuses.

> Sans doute serai-je accusé d'être « orgueilleux et ignorant », et d'« interpréter l'enseignement selon [mes]désirs personnels », pour reprendre les mots de Rabbi Simlai [252]. Il est vrai que ma connaissance du droit juif est pour le moins superficielle, n'ayant que très peu étudié le Talmud (en grande partie parce que ses raisonnements me paraissaient fastidieux). Cependant, de même qu'un physicien théoricien, par exemple, n'a pas besoin d'entrer dans un laboratoire, mais peut travailler à partir des résultats de recherches expérimentales menées par d'autres, de même, dans mon cas, j'ai fondé mon analyse du raisonnement rabbinique sur les données mises à disposition par des spécialistes du Talmud. *La division du travail* est quasiment inévitable dans la quête collective du savoir ; chacun a ses aptitudes particulières. Mon don – et j'en remercie humblement Dieu, car je ne vois pas comment j'aurais pu le mériter – est la logique ; et j'ai choisi de l'appliquer à ce domaine, confiant d'y apporter une contribution précieuse (et peut-être conscient d'une certaine naïveté et d'un certain parti pris chez mes prédécesseurs).

Ma méthode consistait simplement à analyser les données, exemples et principes traditionnels proposés par le judaïsme lui-même, en les appliquant à la logique scientifique. Une méthode plus rigoureuse aurait certes consisté à étudier directement le Talmud et d'autres textes rabbiniques, et à constituer une base de données exhaustive d'observations indépendantes des processus de pensée, en vue d'une évaluation logique. Toutefois, la première approche n'exclut pas la possibilité d'adopter la seconde ; et l'intérêt de cette dernière ne diminue ni n'invalide la

---

252 Cité par Bergman (p. 99), en référence à *Yerushalmi* sur *Pessa'him* 5:3. Cette déclaration concernait l'enseignement de la Haggadah aux « Babyloniens ou aux gens du Sud ».

première. On peut comparer cela à une analyse chimique : des échantillons d'un organisme sont prélevés et leur composition chimique est correctement identifiée. Le fait que d'autres échantillons, non encore prélevés, puissent vraisemblablement présenter une composition chimique différente ne signifie pas que les échantillons déjà analysés l'ont été incorrectement. De plus, dans notre cas, les processus que nous avons analysés sont considérés par la tradition (à tort ou à raison) comme représentatifs [253].

Résumons brièvement les résultats de nos recherches sur les 13 *Midot* , afin d'en distinguer les aspects naturels et artificiels. Notons d'abord que toutes les règles souffrent, dans une certaine mesure, de flou et d'ambiguïté, ce qui implique qu'elles seront forcément appliquées avec une certaine dose d'anarchie.

- ***le Qal vachomer*** est une forme de raisonnement naturelle et valide. Il était relativement bien compris et pratiqué avec compétence par les rabbins (il ne s'agit évidemment pas d'une affirmation péremptoire, d'une garantie absolue que tous les arguments rabbiniques a fortiori sont irréprochables [254]), sans fioritures superflues. On peut donc dire que cette première *midah* est essentiellement dépourvue de composantes artificielles ; toutefois, les tentatives rabbiniques de réserver et de réglementer son usage *(* voir plus loin) doivent être considérées comme des ajouts artificiels.
- ***La Gezerah shavah*** repose sur un processus de pensée naturel, la comparaison et le contraste, qui, appliqué à l'analyse textuelle, recherche des équivalences de sens (synonymie) ou de formulation (homonymie). L'analogie est scientifiquement acceptable, mais seulement dans la mesure où elle est contrôlée par des méthodes adductives, c'est-à-dire l'observation continue et l'adaptation aux données disponibles. Bien que les rabbins aient fait preuve d'une certaine habileté dans ce type d'inférence par analogie, ils n'ont pas clairement saisi ni pleinement soumis les mécanismes de contrôle et d'équilibre qu'exige un tel raisonnement. Au lieu de se référer à des procédures objectives, ils ont tenté de réserver et de réglementer l'usage de cette *midah* (voir plus loin) par des moyens autoritaires ; de plus, ils ont introduit des dispositions logiquement non pertinentes concernant la « liberté » des termes ou des thèses en question. Ainsi, cette règle, bien qu'elle repose sur une base naturelle considérable, a fini par prendre une ampleur artificielle importante et ne devrait pas, en pratique, être appliquée aveuglément.
- Les inférences contextuelles, telles que ***heqesh*** , ***semukhim*** , ***meinyano*** et ***misofo*** , s'apparentent à des raisonnements par analogie : l'esprit primitif les accepte d'emblée, car elles paraissent plausibles. Cependant, après réflexion, il faut admettre la nécessité de procédures de vérification ; et, en définitive, le seul moyen scientifique dont nous disposons est l'adduction (tests répétés et confirmation ou infirmation des hypothèses). Quoi qu'il en soit, la proximité n'est pas, même en théorie, toujours significative ; on ne peut donc formuler de règle absolue à ce sujet. Il s'ensuit que la tentative rabbinique d'y parvenir est forcément quelque peu

---

253 *Je* signale que Malbim, dans son *Ayelet haShachar* , rassemble « toutes les règles herméneutiques disséminées dans les Talmuds et les Midrashim », soit 613 règles. Je n'ai pas consulté cette source, qui est sans doute très riche. Cependant, aussi riche soit-elle, elle ne nous dispense pas d'examiner la question par nous-mêmes, en fonction de notre propre perspective.

254 En particulier, bien que le principe *du dayo* ait été formulé par des rabbins, certains d'entre eux s'y sont opposés. Comme nous l'avons vu, les deux camps avaient des arguments valables, ce qui signifie que son application est parfois impérative et parfois évitable, justifiant ainsi cette controverse théorique. Cependant, dans la pratique, il y a eu des violations inexcusables de ce principe, inexcusables compte tenu du contexte.

artificielle, dans la mesure où elle est présentée comme plus qu'une simple possibilité parmi d'autres.

- ***Le Binyan av*** , comme nous l'avons indiqué, est une tentative rabbinique d'établir une logique causale. L'induction des causes et des effets est, bien entendu, un processus naturel et légitime, lorsqu'il est correctement mené, par l'observation de la conjonction ou de la séparation des phénomènes, le recueil des informations et la recherche de schémas comportementaux. La tentative rabbinique d'un tel raisonnement fut, hélas, loin d'être brillante. Les rabbins semblent avoir saisi l'aspect positif du raisonnement causal, mais apparemment pas tout à fait l'aspect négatif [255]. En pratique, ils ont peut-être souvent perçu correctement les relations causales par intuition ; mais ils ont eu du mal à analyser la relation théoriquement, avec des mots. Le résultat de cet échec relatif est que les efforts *du Binyan av* doivent être considérés avec suspicion et classés parmi les aspects artificiels de l'exégèse rabbinique.
- Les diverses règles ***klalim uphratim*** (y compris les variantes de R. Ishmael et de R. Akiba) reflètent un aspect naturel de l'exégèse, mais dans la mesure où elles imposent rigidement des interprétations qui admettent des alternatives concevables, elles doivent être considérées comme quelque peu, voire parfois, artificielles. Ceci concerne la théorie ; en pratique, on peut aller beaucoup plus loin. Dans de nombreux cas, ces règles sont appliquées de manière très artificielle, servant de simples prétextes à des actes artificiels sans aucun lien réel avec elles. Si l'on considère chaque recours abusif à ces principes comme une manifestation effective de leur application, on constate que… (considérées plus largement), leur composante artificielle est alors considérablement augmentée.
- Concernant les premières règles commençant par l'expression ***« kol davar shehayah bikhlal veyatsa »*** , nous avons constaté qu'elles ont en commun de traiter des sujets (ou antécédents) subalternes avec des prédicats (ou conséquents) diversement opposés. Lorsque les prédicats sont en relation parallèle avec les sujets, la conclusion généralise le prédicat mineur au sujet majeur (***lelamed oto hadavar***). Lorsque les prédicats sont en relation antiparallèle avec les sujets, la conclusion rend la prémisse mineure exclusive et particularise la prémisse majeure (***lelamed hefekh hadavar***). Lorsque les prédicats sont incompatibles, la conclusion est similaire à la précédente, mais pour des raisons différentes ; et peut-être, de plus, elle rend incompatibles le sujet mineur et le prédicat majeur (***liton toan acher shelo kheinyano***). En ce qui concerne les situations où les prédicats sont par ailleurs compatibles (***liton toan acher shehu kheinyano***), nos recherches n'ont pas déterminé la conclusion rabbinique et ont laissé la question ouverte.

  Dans tous ces cas, *hormis* les conclusions principales du *shelo kheinyano* , qui résolvent d'importantes incohérences selon la logique naturelle, les conclusions rabbiniques sont déductivement superflues : ce sont, au mieux, des préférences inductives. Cependant, puisqu'elles sont perçues par les rabbins non comme des hypothèses provisoires à vérifier, mais comme des lois à suivre quoi qu'il arrive, elles doivent être considérées comme arbitraires et artificielles. De plus, bien que nous ayons tenté de déterminer la forme exacte de

---

255 Je me demande combien d'entre eux réussiraient le « test de Wason », décrit comme suit (d'après Michael Thompson-Noel, dans *le Financial Times* , 15-16 avril 1995) : on nous présente quatre cartes étiquetées A, D, 3 et 6, et on nous explique que les cartes comportant une voyelle sur une face ont toujours un nombre pair au verso. La question est : quelles cartes (au moins) faut-il retourner pour vérifier cette affirmation ? La bonne réponse est (*ATTENDEZ ! Testez vos connaissances avant de continuer !*) : les cartes A (pour vérifier qu'un nombre pair est inscrit au verso) et 3 (pour vérifier qu'il n'y a *pas* de voyelle au verso) ; les cartes D et 6 n'étant pas pertinentes.

ces lois, les rabbins eux-mêmes ne sont pas toujours clairs sur ce point et font parfois des erreurs d'interprétation ; c'est une raison supplémentaire de considérer leurs activités sous ces rubriques (sauf, rappelons-le, pour une harmonisation légitime) comme suspectes et artificielles.

- La règle ***« lidon badavar hechadash »*** , dont les rabbins ne savaient comment trancher, a été établie par des méthodes formelles et des exemples, et concerne les mouvements d'individus d'une classe sociale à une autre et inversement. Rabbi Ishmael entendait ainsi soulever une question quant aux changements de prédication correspondants. Si une approche littérale du texte rejetterait une telle question, elle paraît raisonnable dans un système exégétique plus ouvert. Sur le plan épistémologique, cette règle impose une prudence exceptionnelle dans les situations concernées, conditionnant les inférences à une reconfirmation. Toutefois, même si l'on ne considère pas cette règle comme excessivement artificielle d'un point de vue théorique, il convient d'aborder certaines de ses applications supposées avec une grande suspicion, compte tenu des éléments qui témoignent de l'incertitude des rabbins à son sujet.
- Enfin, la règle ***« shnei khetuvim hamakhechishim »*** , considérée comme un principe d'harmonisation général, peut être classée comme un aspect important de la logique naturelle. Cependant, cette validité intrinsèque ne justifie pas automatiquement tous les actes dialectiques rencontrés dans la littérature rabbinique ; bien souvent, les interventions rabbiniques sous ce prétexte sont quelque peu forcées. De plus, il est possible que Rabbi Ishmael n'ait pas voulu que cette règle couvre toute résolution de conflit (ou du moins tout conflit non résolu par les règles précédentes) ; son champ d'application se limitait peut-être aux prémisses ayant un sujet (ou antécédent) commun et des prédicats (ou conséquents) diversement opposés. De telles incertitudes quant à sa définition appellent également à la prudence. En résumé, cette règle, comme la plupart des précédentes, comporte, en pratique sinon en théorie, des facteurs artificiels.

Ce résumé montre clairement qu'il *est impossible de définir en une seule phrase les caractéristiques distinctives de la « logique » rabbinique* , c'est-à-dire les aspects qui ne bénéficient pas d'une validité universelle selon la logique naturelle. De manière générale, **les rabbins ont développé des modes de pensée spécifiques en raison du manque d'outils formels, de la vague conséquente des définitions théoriques et des incertitudes qui en découlaient dans les applications pratiques** . Leur logique naturelle s'est progressivement complexifiée par l'agglutination de divers éléments artificiels, de plus en plus difficiles à démêler et de plus en plus imposants. Manifestement injustifiables par des moyens naturels, ces éléments supplémentaires ont dû être défendus par l'intimidation, en invoquant la sanction divine et l'autorité de la Tradition.

Le verdict concernant la majeure partie de l'herméneutique rabbinique, après une analyse logique rigoureuse, est, pour le dire crûment, *sans appel : elle est inacceptable* [256]. En dernière analyse, **quelle qu'elle soit, elle ne relève pas d'un enseignement de logique pure** [257]. Certes,

---

256 J'ai été moi-même tellement choqué par ce verdict négatif surprenant que j'ai renommé le livre. À l'origine, j'avais l'intention de l'appeler *« Logique juive »* , par fierté pour les progrès précoces de mon peuple dans certains aspects de la logique, tels que l'adduction, le raisonnement a fortiori et la dialectique. Mais après avoir analysé tous les principes herméneutiques, il est devenu évident que je ne pouvais l'appeler que *« Logique judaïque* » !

257 J'avoue faire preuve d'un peu d'ironie. En effet, soit l'herméneutique rabbinique vise à enseigner la logique, auquel cas il s'agit de pseudo-logique ; soit elle ne le fait pas, auquel cas il est trompeur de

nombre de ses aspects sont parfaitement naturels et logiques [258]. Mais certains aspects distinctifs, que l'on pourrait qualifier de « logique » spécifiquement juive, doivent être reconnus comme étant, pour la plupart, soit des non-sequiturs, soit des antinomiaux ; de toute évidence, le fruit d'une pensée très confuse. On pourrait, moyennant un effort, admettre que nombre de ces raisonnements sont des hypothèses *initiales* , des premières préférences inductives, susceptibles d'être confirmées ultérieurement ou, à tout le moins, non rejetées par le reste du savoir. Mais ils sont traditionnellement présentés comme des certitudes irrévocables, des processus quasi-déductifs, non soumis à un examen critique (du moins, sans une autorisation spéciale accordée à quelques privilégiés). Il nous faut donc les évaluer dans ce cadre.

> Quelles que soient les affirmations traditionnelles, il est logiquement presque inévitable que, dans un vaste ensemble d'informations, l'adoption de postulats superflus et la contradiction arbitraire des données fournies entraînent des incohérences cachées, voire évidentes. Cela est d'autant plus vrai lorsque le texte de référence lui-même est plutôt ambigu, désordonné et confus, comme l'est la Torah, ce qui exige une grande prudence. Pour parvenir à un résultat cohérent, en utilisant des procédés artificiels tels que les règles de Rabbi Ishmael, il est essentiel de disposer d'une certaine marge de manœuvre, d'une possibilité de reculer autant que d'avancer. Si chaque règle doit être appliquée de manière rigide et irréversible, le résultat final sera forcément intenable et ne pourra se maintenir que par le mensonge et l'illusion. Même une simple généralisation naturelle d'un énoncé scripturaire, par exemple par un « *lelamed oto hadavar »* , peut se révéler contradictoire avec un autre énoncé textuel ; à plus forte raison avec un paralogisme complexe et tortueux, comme un *« lelamed hefekh hadavar »* . Dans de tels cas, nous devons soit retirer le texte, soit le modifier : je n'ai aucune idée de la justification qui nous autorise à le faire sans nécessité logique absolue ; il semblerait bien plus justifié de faire le premier. Assurément, notre principe fondamental doit être que la Torah est plus fiable que les constructions rabbiniques.

La seule défense concevable contre les résultats de la présente recherche consiste à affirmer que les règles de l'exégèse rabbinique constituent ***un code secret*** permettant de transformer les instructions de la Torah en énoncés juridiques valides. Cette thèse suggère que Dieu a délibérément écrit la Torah de manière trompeuse, ne souhaitant pas que tous aient accès à Ses véritables intentions, mais seulement quelques élus (les rabbins juifs), auxquels *une table de conversion* , les principes herméneutiques, a été spécialement révélée à des fins de décodage. Ainsi, selon cette idée, Dieu aurait dit (en substance) : « Lorsque, par exemple, J'attribue un prédicat implicite à un sujet subordonné dans la Torah, vous devez contredire l'énoncé de la Torah où J'ai attribué ce prédicat implicite au sujet subalterne (*lelamed hefekh hadavar*) ». En clair, il s'agit là de la défense proposée par l'establishment orthodoxe. Ils l'expriment de manière plus poétique, en évoquant des « allusions et des mystères cachés » qui « défient l'interprétation littérale » [259], mais c'est bien de cela qu'il s'agit.

---

présenter (comme c'est souvent le cas) les arguments rabbiniques comme des processus de *raisonnement* menant à une conclusion : tout argument doit être considéré comme un simple *décret* . Quoi qu'il en soit, on ne peut pas concilier les deux. Il est significatif que *midot* soit traduit par « principes de logique » dans de nombreux livres de prières juifs bilingues ; Lewittes (p. 66, n. 61) nous apprend qu'il s'agit d'une décision du Conseil rabbinique.

[258] Cela ne prouve rien en soi, car (comme les rabbins l'ont eux-mêmes affirmé) *il y a toujours un fond de vérité dans une affirmation mensongère* . Il ne peut en être ainsi : sans un fondement réel, l'illusion ne peut exister ; personne ne croirait à une affirmation mensongère si elle ne contenait aucune part de vérité. L'enjeu est toujours de séparer le mensonge de son enveloppe extérieure et de le confronter au fond de vérité.

[259] Je cite à nouveau Bergman (p. 99), qui utilise ce langage en référence aux déclarations hagadiques des rabbins ; mais j'ai vu un langage similaire utilisé en référence à la Torah.

Ainsi, *dans cette optique, la Torah peut, et le fait souvent, Le sens d'une loi* peut varier. En effet, lorsque, sans nécessité logique, les rabbins généralisent une déclaration particulière ou l'interprètent de manière exclusive [260], ils ***enrichissent*** la loi ; et lorsqu'ils particularisent une déclaration générale, ils la ***déduisent*** . Cette thèse n'est pas inconcevable, mais elle est plutôt tirée par les cheveux et difficile à croire. On peut légitimement se demander pourquoi Dieu se livrerait à de telles manœuvres, au lieu de parler clairement et directement. Si Son dessein était d'éclairer l'humanité en général, et le peuple juif en particulier, d'une loi parfaite, empreinte de sagesse et d'amour divins, de justice et de miséricorde, de pureté et de spiritualité, pourquoi ne pas dire exactement ce qu'Il veut dire ? Pourquoi aurait-Il besoin de masquer Ses véritables intentions et d'en confier la clé aux seuls rabbins ?[261]

Tout ceci concerne, il est important de le noter, en particulier les situations qui n'impliquent *ni* n'appellent logiquement les réponses rabbiniques. Dans les situations où la logique exige clairement une certaine inférence ou une résolution de conflit, point n'est besoin de révélations spéciales ; chacun est (plus ou moins) naturellement doté des moyens intellectuels requis. L'herméneutique rabbinique, en tant que privilège divin, intervient essentiellement chaque fois que la logique se trouve confrontée à une question *problématique* , car l'Écriture, prise dans son ensemble, ne répond pas à certaines questions, mais laisse une lacune. Cette lacune peut être une proposition particulière indéfinie : faut-il l'interpréter comme générale ou contingente ? En matière de connaissance naturelle, la voie privilégiée [262]serait la généralisation. Alternativement, la lacune peut consister en un silence total sur un sujet, sans même une proposition particulière directrice. En matière d'éthique naturelle, on pourrait opter pour la permissivité, ou tout au plus une loi conventionnelle.

Lorsqu'il s'agit d'une base de données présumée *révélée par Dieu* , telle que la Torah, et non d'une connaissance développée naturellement par l'esprit humain, la logique scientifique ne peut prédire avec certitude l'intention du Législateur en cas de lacunes. Il est sans doute plus probable qu'une proposition particulière indéfinie soit interprétée comme contingente, et il est concevable que des lacunes plus importantes soient comblées par la décision de juges désignés par Dieu (comme le suggère Deutéronome 17:8-13). Cette dernière possibilité justifierait *des ajouts* à la loi (déclarer qu'une proposition particulière indéfinie est exclusive, la généraliser ou formuler une disposition entièrement nouvelle, autant de références à des cas non traités auparavant) ; mais elle ne justifierait pas *des retranchements* (sauf pour les particularisations exigées par des contradictions manifestes, qui ne peuvent être résolues autrement).

Pourtant, la Torah désapprouve *explicitement les ajouts (tosafot*) ainsi que les soustractions (*geronot*) à la Loi écrite, dans des passages comme le suivant [263]:

---

260 Attribuer la négation du prédicat au reste du sujet, ou à sa négation, au-delà de la licence accordée par la logique éductive.

261 Je ne suis ni crypto-karaite, ni membre d'aucune autre secte ou religion ; il s'agit d'une question sincère et honnête posée par un Juif « ordinaire », qui pratique, pour l'instant, *tant bien que mal,* la religion de ses ancêtres. Une autre question mérite d'être posée : pourquoi Dieu ne souhaiterait-il pas nous enseigner la logique et la pensée ordonnée ? Quel avantage aurait-il à semer la confusion et à rendre les gens intellectuellement incapables ? À mon sens, seule une classe cléricale peut tirer profit de telles suppositions.

262 Basé sur la théorie de l'induction factorielle ; voir à nouveau mon ouvrage ***Future Logic*** .

263 Ces deux phrases, tirées du Deutéronome, sont bien sûr prononcées par Moïse. Notre postulat de base est qu'il les prononce avec la pleine autorité divine, comme un simple porte-parole, et non comme le premier rabbin. Une autre perspective consiste à considérer le Deutéronome comme la première œuvre rabbinique, c'est-à-dire la première transcription de la loi orale. (À la lecture de cet ouvrage, j'imagine Moïse, désormais chef vieillissant d'un nouvel ordre bien établi, assis dans sa tente, dictant au fil de son

> ***Vous n'ajouterez rien à la parole que je vous prescris, et vous n'en retrancherez rien, afin que vous gardiez les commandements de l'Éternel*** (Deut. 4:2) .
>
> ***Vous observerez et mettrez en pratique tout ce que je vous prescris ; vous n'y ajouterez rien, vous n'en retrancherez rien.*** (Deut. 13:1).

De tels passages pourraient être interprétés littéralement, impliquant que même en cas de lacunes, aucun législateur humain ni organe législatif ne peut prétendre les combler. La tendance très humaine, et particulièrement rabbinique, à légiférer sur presque tout semblerait illégale [264]. Dans cette perspective, lorsque la loi divine écrite est obscure, malgré tous les efforts de la logique pure pour la clarifier, il n'existe en réalité aucune loi divine (sur le sujet en question). La nomination des juges vise alors uniquement l' *application* de la loi divine ; c'est-à-dire à décider dans chaque cas si la loi divine a été transgressée, ou en faveur de qui elle penche, et à prononcer la sentence, le cas échéant, requise par ces mêmes lois. Il n'y a pas de délégation de pouvoirs pour élaborer une législation dotée d'une autorité quasi divine. Toute législation non divine est soumise à l'éthique naturelle ou à la convention humaine, et peut donc éventuellement être modifiée dans certaines circonstances.

Quoi qu'il en soit, la justification du « code secret » est très fragile. Rappelons-le, elle était conçue comme une explication de dernier recours à ***l'illogisme des Midot*** (comme exposé précédemment). Mais cette justification ne tient que temporairement ; car, dès que le code est déchiffré et cesse d'être secret, comme c'est le cas dans ce volume, tout l'argument s'effondre. On peut, tant qu'un mystère subsiste, soutenir que Dieu a écrit la Torah différemment de ce qu'il souhaitait, donnant exclusivement à Moïse et à ses successeurs (les rabbins) un livre codé (les *Midot*) pour traduire ses intentions. Mais, une fois les équations implicites révélées et accessibles à tous, l'idée que Dieu s'exprime de manière aussi inutilement tortueuse devient absurde.

> À long terme, toutes les prétentions ésotériques sont également vaines. De même, la Loi orale, dans son ensemble, cesse d'être un privilège particulier dès lors qu'elle est mise par écrit (comme dans la Mishna et tous les ouvrages halakhiques ultérieurs), et l'on peut donc se demander pourquoi elle ne nous a pas été transmise par écrit dès le départ.

---

inspiration des paroles de sagesse à son secrétaire personnel. Cette image est suggérée par le style informel, les digressions, les répétitions, la diversité des sujets abordés...) Quoi qu'il en soit, on pourrait rétorquer que « la parole » à laquelle Moïse fait référence, et qui est inaltérable, inclut non seulement la loi écrite, mais aussi la loi orale. Cependant, comment garantir le respect de la loi non écrite ? Que constitueraient, dans ce cas, l'ajout ou la retranchement ? Comment définir les limites ?

[264] Lewittes (p. 90), se référant à ces deux passages du Deutéronome, commente : « Néanmoins, les maîtres de la loi juive, en particulier les Sages du Talmud, n'ont pas hésité à ajouter de nouvelles lois au corpus de la loi juive. Ils interprétaient l'injonction biblique citée plus haut comme s'appliquant à chaque mitsva individuellement ; c'est-à-dire qu'il ne fallait pas ajouter à une mitsva un élément non prescrit par la Torah… De plus, il n'était pas considéré comme une violation de cette injonction que la législation additionnelle soit clairement identifiée comme rabbinique et non biblique. » Cependant, cette explication ne résout pas véritablement le problème ; de nombreuses lois, *en réalité,* échappent à son champ d'application, d'une manière ou d'une autre. Ce n'est qu'un écran de fumée : si l'on examine la législation finale point par point, on constate indéniablement de nombreux ajouts et suppressions.

Il est donc facile de supposer que, dès leur apparition (aux alentours de l'époque talmudique), les *midot* n'étaient que l'équivalent juif de l'argumentation sophistique [265], fruits de l'incompétence logique et de la malhonnêteté intellectuelle de leurs auteurs, ainsi que de l'ignorance et de la crédulité relatives de leurs auditeurs. En réalité, l'artifice de l'herméneutique rabbinique donne l'illusion de complexité logique suffisante pour tromper et soumettre intellectuellement quiconque doute de ses capacités logiques ou qui, pour des raisons émotionnelles, est trop enclin à se laisser persuader. Le raisonnement sous forme de « code secret » ne joue qu'un rôle secondaire, servant de soutien lors de débats avec des philosophes. Dans la pratique, l'herméneutique rabbinique « fonctionne », c'est-à-dire qu'elle est « convaincante », car s'y opposer exige une lucidité et une expertise logiques dont la plupart des gens sont dépourvus (qu'ils soient rabbins ou laïcs).

> Le pouvoir de persuasion des *Midot* était, bien sûr, plus grand autrefois qu'aujourd'hui ; pourtant, certaines personnes, même instruites, restent sensibles à leurs paroles. Une raison non négligeable de leur crédibilité persistante réside dans le désir des Juifs de renouer avec la tradition authentique et séculaire du judaïsme. Ils ne recherchent pas la vérité absolue ; ils sont en quête de racines et aspirent à un sentiment d'appartenance. Ils sont prêts à se plier aux modes de pensée parfois déroutants des rabbins, car ils considèrent leurs propres modes de pensée actuels comme tout aussi artificiels, induits par la société moderne et ses médias. Mais la recherche du bonheur ne doit pas être confondue avec celle de la vérité.

2. Obstacles artificiels au développement naturel du droit.

L'existence d'une tradition juridique orale est suggérée dans la Torah (écrite) à travers divers passages déjà mentionnés. Cela est parfaitement plausible, comme le montre clairement le récit d'Exode 18:13-26 : suivant le conseil de Joseph, Moïse, accablé par les responsabilités, nomma des juges pour appliquer (et donc, dans une certaine mesure, interpréter) la loi à sa place, se réservant les cas les plus complexes. De fait, Moïse devint un théoricien, en communication avec Dieu, et laissa la majeure partie du travail pratique à d'autres. Cette évolution était inévitable pour assurer la pérennité du nouveau système juridique après sa mort. Avec le départ de Moïse, et finalement la disparition de la prophétie, le recours à la décision divine dans les cas difficiles cessa, et la loi ne put se développer qu'en fonction de paramètres préétablis.

Bien que la proposition générale ci-dessus soit justifiée et raisonnable, il ne s'ensuit pas automatiquement que chaque affirmation particulière de la tradition soit également bien étayée. En se concentrant plus spécifiquement sur les principes herméneutiques, il semble très improbable qu'ils aient été intégralement transmis du Sinaï. L'idée que les règles du jeu du discours talmudique aient été connues de toute éternité est particulièrement difficile à accepter. Ce qui est empiriquement évident, en revanche, dans la Mishna et la Guemara (et par la suite), c'est le développement progressif de ces règles, par tâtonnement, au fil des débats et des compromis entre les acteurs. Nous rencontrons de nombreux éléments allant dans ce sens tout au long de cet ouvrage.

---

265 Historiquement, il serait peut-être plus judicieux de faire une comparaison avec les prédicateurs stoïciens de l'époque romaine.

> Il convient de citer l' *Encyclopédie juive* à ce sujet : « Le Talmud lui-même ne donne aucune information concernant l'origine des middot, bien que les Gaonim les considéraient comme sinaïtiques… Cela n'est vrai que si l'expression [*Halakhah leMoshe miSinai*] signifie simplement « très ancien », comme c'est le cas pour de nombreux passages talmudiques [266]. Il est cependant tout à fait erroné de prendre cette expression au pied de la lettre et de considérer les middot comme traditionnels depuis l'époque de Moïse au Sinaï. »

À première vue, les règles proposées pourraient tout à fait sembler d'origine mosaïque, sous une forme ou une autre. Mais en y regardant de plus près :

- *qu'il existe des contestations quant à leur validité et que des listes contradictoires sont proposées,*
- *que les listes sont incomplètes et imparfaitement organisées,*
- *et surtout qu'il existe des désaccords dans l'interprétation même des principes individuels,*
- *et de nombreuses exceptions et extensions sont proposées à leur sujet...*

Nous devons faire preuve d'une extrême prudence, d'autant plus qu'il s'agit de directives *méthodologiques* pour l'interprétation de la loi divine. Si ces directives sont sujettes au doute, tout travail effectué à leur sujet devient lui aussi sujet à caution.

Les lois éthiques, qu'elles concernent le rituel religieux, la morale personnelle et sociale, ou encore les questions juridiques et politiques, *peuvent* logiquement être facultatives ou conventionnelles, et présenter ainsi de multiples facettes. En effet, *plusieurs moyens peuvent atteindre un même objectif avec la même efficacité* , et le recours à la décision rabbinique peut refléter la nécessité, dans de tels contextes, d'un choix commun et uniforme, d'un consensus. Du point de vue de l'herméneutique, il est concevable que Dieu ait rédigé la Torah de telle sorte que plusieurs liens intellectuels soient possibles à partir d'un même ensemble de données, chacun se rapportant à une loi éthique facultative. Les limitations imposées par la tradition à ces raisonnements représentent alors l'aspect conventionnel du droit et de la logique religieux. Toutefois, cette marge de manœuvre et ce contrôle dans l'interprétation ne constituent qu'une infime partie du domaine de l'exégèse, qui demeure soumis à de nombreuses règles logiques absolues.

En ce qui concerne les règles de la logique naturelle, il n'y a ni si ni mais. Les rabbins ne peuvent pas *choisir d'ignorer* ces règles, pas plus qu'ils ne peuvent *choisir Il convient de* les suivre ; ce sont des vérités universelles, des réalités irréfutables, pour lesquelles aucune hypothèse à « soixante-dix facettes » ne saurait être postulée. ***La « logique » rabbinique ne peut autoriser ce que la logique naturelle interdit, ni soustraire à ce qu'elle exige*** . Ces remarques concernent principalement la logique déductive ; quant à la logique inductive, ou épagogique, les décisions préventives inhibant des pistes de réflexion qui pourraient autrement être explorées ne sont pas totalement exclues. Les rabbins pourraient concevablement, comme nous l'avons suggéré à propos du texte de la Torah, interdire ou rendre impératif un processus d'interprétation contingent *selon* la science de la logique. Ils devraient alors invoquer une sanction divine, chose

---

266 Il est intéressant de noter que l'expression *Halakhah leMoshe miSinai* est reconnue par une autorité aussi importante que le Rosh comme n'étant pas toujours vraie littéralement, selon Lewittes p. 142.

difficile à prouver ou à réfuter, et que n'importe qui d'autre pourrait tout aussi bien revendiquer, si l'on accepte aveuglément les affirmations. Mais en tout état de cause, leur crédibilité repose sur le respect des limites objectives fixées par la logique naturelle.

Néanmoins, les rabbins se sont efforcés de *réserver* et *de réglementer* l'usage des principes herméneutiques, parfois d'une manière qui semble injustifiée, voire injustifiable. On trouve des prémices de cette tendance dans le Talmud [267], mais elle s'est considérablement développée dans la littérature post-talmudique. Citons Bergman [268], d'abord à propos de l'interprétation biblique (à des fins halakhiques) : « **nous ne sommes plus habilités à interpréter la Torah écrite en utilisant l'une quelconque des treize règles d'exégèse** (*Maharik Shoresh* 139 ; *Ra'ah* sur *Ketoubot* cité dans *Yad Malachi* 144) » ; et de même, à propos de l'interprétation du Talmud, en citant Rachi sur *Shabbat* 132a : « **la Loi orale ne peut être interprétée à l'aide d'aucune des treize règles herméneutiques** ».

La première de ces phrases réserve l'usage des principes herméneutiques pour l'interprétation des Écritures aux seuls Sages du Talmud ; la seconde interdit à quiconque de les utiliser pour l'interprétation des textes talmudiques et autres. Logiquement, les deux phrases présupposent qu'une telle législation est objectivement possible, comme si les modes de pensée impliqués n'avaient aucune nécessité formelle ! Or, nul ne peut légiférer pour faire disparaître les lois de la logique, et l'exégèse repose en grande partie sur de telles lois naturelles. Aussi, assurément, les aspects naturels de l'exégèse échappent-ils à la compétence des rabbins ; ils ne peuvent prétendre à aucune autorité divine : la preuve que Dieu a voulu les lois de la logique (comme celles des mathématiques, de la physique, etc.) réside dans le fait qu'Il les a créées comme faisant partie intégrante de la nature. Quant aux aspects artificiels, ils sont les bienvenus ; en effet, *étant illogiques, moins on les utilise, mieux c'est* .

Ce qui est intéressant, dans ces limites générales et leurs équivalents plus spécifiques, c'est que les autorités citées par Bergman sont *post-* talmudiques, et qu'il rapporte à plusieurs reprises *des controverses* entre elles quant à la vérité ou à la formulation précise de ces principes limitatifs [269].

> Pour bien comprendre la question de la tradition, il est essentiel de tenir compte des différentes périodes temporelles. Les théologiens fondamentalistes du droit juif ont tendance à négliger ce facteur temps et à raisonner comme si tous les acteurs étaient contemporains. Ils affirment ainsi avec certitude que, durant une première période de plus de mille ans, la tradition du Sinaï a été parfaitement transmise oralement, sans perte ni altération, et sans innovation. Puis, soudainement plus menacée [270]que jamais,

---

267 On peut citer en exemple la phrase *« ain adam din gezerah shavah meatsmo »* , traduite par *JE* par « nul ne peut tirer de conclusion par analogie de sa propre autorité », en référence à *Pes* . 66a et *Niddah* 19b. *JE* explique (p. 32) que ce canon a été formulé pour prévenir les contradictions résultant d'un usage excessif de l'argument de *la gezerah shavah* , et suggère que la décision d'usage dans chaque cas n'était pas (contrairement à ce qu'affirmait Rachi) nécessairement fondée sur la tradition du Sinaï, mais sur le consensus rabbinique. J'estime que l'objectif de ce canon n'était ni l'immuabilité, ni même l'assentiment collectif, mais de garantir que chaque rabbin proposant une *gezerah shavah* le fasse en tenant compte de l'ensemble du contexte de la connaissance (un individu inexpérimenté pourrait facilement ignorer ou oublier des données pertinentes) ; l'assentiment collectif et l'immuabilité seraient les conséquences d'un tel raisonnement inductif rigoureux, qui convainc chacun pour toujours.

268 Toutes les citations de Bergman, ici, proviennent du chapitre 13 (pp. 120-156).

269 Bergman, cela va sans dire, ne tire aucune conclusion négative de ces questions ni d'aucune autre ; toutes les critiques exprimées ici sont celles de l'auteur.

270 La persécution de ceux qui perpétuent la tradition orale recèle un danger : ils risquent d'être exterminés et la tradition ainsi oubliée. Si l'on sait *qu'une partie* de la tradition orale a été oubliée, alors

> pendant un demi-millénaire, elle a été entièrement (ou presque) mise par écrit ; ceux qui ont accompli cette tâche disposaient de pouvoirs et de droits exégétiques particuliers, qui ont disparu avec eux. Enfin, des siècles plus tard, on trouve des autorités qui consignent par écrit des « traditions orales » que, apparemment, personne entre-temps (malgré l'existence d'une culture juridique écrite bien établie depuis le Talmud) n'avait jugée digne d'être mentionnée. Ce scénario de transmission, proposé par les rabbins, n'est pas crédible.

Il convient de noter qu'une autre difficulté logique inhérente se pose quant à la limitation proposée de l'interprétation de la Torah écrite. Les discussions de la Mishna ont débuté environ *1200 ans* après la Révélation du Sinaï ; le Talmud, dans son ensemble, fut achevé quelque *600 ans* plus tard ; les commentateurs classiques étaient actifs *plusieurs siècles* après. Il est difficile d'imaginer que les principes herméneutiques aient été transmis au Sinaï avec une clause d'« autodestruction » intégrée, autorisant les autorités rabbiniques ayant vécu précisément entre 1200 et 1800 ans plus tard à utiliser certaines méthodes d'interprétation, et les interdisant à celles ayant vécu après cette période. Comment une telle clause aurait-elle été formulée ? Moïse aurait-il dit : « Dans environ 1800 ans, après quelque 600 ans de mise par écrit de la Torah orale, lorsque le Talmud sera clos, vous ne serez plus autorisés à interpréter la loi à partir de la Torah écrite » ? Rien ne prouve l'existence d'une telle tradition. Il est plus qu'évident que cette limitation était un phénomène *non* traditionnel, simplement l'œuvre de quelques individus à l'esprit rigide.

Concernant la limitation proposée à l'interprétation de la Loi orale, on pourrait tenter de la justifier en affirmant que si la Torah écrite est un document d'origine divine, la Torah orale (transcrite dans le Talmud) est une œuvre humaine [271]. Cependant, à y regarder de plus près, cet argument n'est pas sans difficultés. Si la Torah orale était, comme le prétendent les orthodoxes, elle aussi d'origine divine, alors le Talmud devrait en être une transcription quasi littérale et pourrait vraisemblablement servir de source d'interprétation par des procédés similaires. Nier une telle perfection au Talmud reviendrait à remettre en question sa continuité avec la tradition orale du Sinaï ! Et même si l'on admet que toutes les lois ne sont pas d'origine divine, on affirme qu'elles sont, ne serait-ce qu'indirectement, sanctionnées par Dieu ; dans ce cas également, l'interprétation devrait être possible.

Il convient, en tout état de cause, de noter que les rabbins du Talmud, lorsqu'ils discutaient des thèses des uns et des autres, et leurs successeurs, lorsqu'ils discutaient du Talmud et des thèses des uns et des autres, utilisent effectivement, au moins dans leurs aspects les plus élémentaires, les principes herméneutiques. Lorsqu'un rabbin, par exemple, *comme cela arrive souvent* , construit un argument *qal vachomer* à partir des propos d'un autre, ou interprète la thèse

---

toutes les autres parties deviennent suspectes, car les éléments manquants peuvent être cruciaux pour telle ou telle interprétation, et sans eux, la loi entière se trouve effectivement ou potentiellement déformée – autorisant l'interdit, interdisant le permis, etc. C'est pourquoi on ne peut affirmer que certaines parties de notre tradition aient été réellement perdues (comme, si je me souviens bien, certains passages du Talmud le suggèrent).

271 Curieusement, certains rabbins semblent considérer le divin comme plus accidentel, moins intentionnel, que l'humain, si l'on en juge par un commentaire de Bergman (p. 135) : « *Rabbi Betzalel Ranshburg,* citant *Ravan,* soutient que Rabbi Yehudah n'a interprété *les semuchim* que dans *le Deutéronome* . Ceci s'explique par le fait que les quatre autres livres du Pentateuque ont été dictés par le Tout-Puissant et n'ont pas été consignés dans un ordre particulier, tandis que Moïse a agencé les sections du Deutéronome selon une séquence précise afin de faciliter leur interprétation. » Il me semble qu'une telle position remet en question le principe de Rabbi Akiba selon lequel l'ordre des choses dans la Torah est intentionnel, principe sur lequel reposent de nombreuses interprétations contextuelles. De plus, et c'est le plus important, elle remet en question la nature divine des lois présentes dans le Deutéronome mais absentes des quatre livres précédents.

d'un autre comme *davqa* , ou encore tente de résoudre un conflit entre deux thèses rabbiniques, il recourt indéniablement à des méthodes exégétiques. On ne saurait donc prétendre que l'interdiction théorique de telles méthodes, inscrite dans la loi orale, est respectée dans la pratique par les autorités. Cette interdiction vise manifestement les laïcs, afin de les empêcher de remettre en cause les décisions rabbiniques.

En réalité, il est impossible d'éviter ou de contrôler les processus de pensée *naturels qui nous permettent de comprendre tout exposé juridique, qu'il soit écrit ou oral, qu'il s'agisse de la Torah, du Talmud ou du droit rabbinique postérieur. Les restrictions proposées ne peuvent concerner, en théorie, que des clauses supplémentaires et artificielles* ; or, comme nous l'avons montré, de telles clauses, qu'elles soient considérées comme d'inspiration divine ou d'invention humaine, sont de toute façon difficilement applicables dans le temps.

> *Encyclopédie juive sur l'herméneutique talmudique* suggère comment de telles clauses artificielles se sont développées au fil du temps . Il semblerait, par exemple, que les rabbins aient initialement établi une distinction (*gezerah shavah)* entre deux occurrences d'un terme, sans tenir compte des autres manifestations de ce même terme dans la Torah. Par la suite, *afin d'empêcher que cette inférence ne soit étendue à d'autres cas, sans pour autant abandonner l'inférence initiale* , une règle artificielle a dû être élaborée, désignant individuellement comme « traditionnellement acceptés » le ou les cas auxquels cette inférence devait être limitée.
>
> Une approche naturelle aurait consisté soit à étendre le même raisonnement à tous les autres cas, soit à trouver, pour le cas recherché, une distinction intrinsèque justifiant un traitement particulier, soit à abandonner le raisonnement initial. Mais les rabbins, conscients des incohérences susceptibles de découler d'une extension libre, et ne trouvant aucun caractère distinctif convaincant dans les cas admis, et idéologiquement réticents à réviser les jugements antérieurs, ont opté pour l'institution d'une règle arbitraire, définissant les cas admissibles *de manière indicative* (c'est-à-dire en disant simplement « ceci, mais pas cela »). Il s'agit en réalité d'une tentative de *manipuler* les méthodes exégétiques afin d'obtenir des résultats souhaités. L'erreur est humaine et naturelle ; mais institutionnaliser l'erreur, c'est mentir.

Deux postulats plus généraux méritent d'être mentionnés à cet égard : (i) **les lois de la Torah ont été conçues par Dieu comme éternelles** , et (ii) **les lois dérivées de la Torah par les autorités religieuses sont immuables** [272]. Ces principes ont, bien entendu, revêtu une importance capitale pour le système juridique juif, l'exemptant de toute considération temporelle et de toute possibilité de changement. Leur acceptation universelle leur a toutefois dispensé d'être constamment évoqués dans les débats juridiques. Diverses remarques peuvent être formulées à leur sujet.

Le premier canon semble, à première vue, tout à fait raisonnable. Cependant, à y regarder de plus près, il relève d'un rationalisme excessif ; car il n'est pas *inconcevable* que Dieu ait voulu certaines lois en fonction de contextes socioculturels spécifiques, permettant leur évolution au fil du temps. De fait, la Torah semble admettre une certaine évolution dans la législation divine (comparer avant et après le Déluge, et avant et après le Sinaï) ; de plus, certaines instructions divines étaient ponctuelles (par exemple, nombre d'entre elles concernant la première Pâque). Cela signifie simplement que les décrets divins sont permanents *jusqu'à ce que Dieu lui-même les abroge, les remplace ou les modifie* . Il va sans dire que reconnaître cette possibilité ne revient

---

272 Il convient de noter que j'entends ici par « lois dérivées de la Torah par les rabbins » un sens large, incluant toute législation qui n'y figure pas explicitement. La tradition ne désigne par « loi rabbinique » qu'une petite partie de la Halakha, à savoir *les taqanot* (si ma mémoire est bonne) ; mais j'inclus ici toutes les traditions orales et leurs interprétations.

pas à admettre toutes les affirmations spécifiques selon lesquelles cela se serait effectivement produit, comme celles des chrétiens et des musulmans.

De plus, il existe des cas où la loi de la Torah a été temporairement suspendue, ce que les autorités religieuses reconnaissent (par exemple, le sacrifice d'animaux du prophète Élie sur le mont Carmel, contraire à la loi qui n'autorise que le Temple pour de tels rituels). Par ailleurs, les autorités religieuses ont parfois adapté la loi, et plus fréquemment, aux circonstances historiques changeantes (par exemple, les lois relatives à la remise de dettes et au paiement des intérêts). Elles ont soutenu que ces adaptations étaient prévues par la loi originelle, comme autant de failles dans celle-ci ; mais il faut considérer la question d'un point de vue phénoménologique : il y a eu un changement effectif dans les mœurs juridiques admises. Enfin, certains commentateurs ont semblé suggérer le relativisme de certaines lois (je pense notamment à Maïmonide, qui suggérait que le sacrifice d'animaux était *dépassé*).

Le second canon semblait aux rabbins le prolongement naturel du premier. Compte tenu de leur prétention à une autorité divinement déléguée (fondée sur certains passages de la Torah, que nous avons vus), de leur conviction que Dieu leur avait accordé à nombre d'entre eux des dons particuliers de clairvoyance (prophétie, esprit saint, grande sagesse), ainsi que de leur grande confiance en leur raisonnement, partant du principe que leurs inférences étaient essentiellement déductives plutôt qu'inductives, il était inévitable qu'ils considèrent l'ensemble de la Halakha (c'est-à-dire toutes les interprétations de la Torah élaborées collectivement au fil du temps par les rabbins) comme immuable une fois établie. Si les énoncés de la Torah étaient éternels et si les inférences qui en découlaient étaient techniquement irréprochables, alors, pensaient-ils, les résultats obtenus ne pouvaient être que incontestables et définitifs.

Cependant (comme souvent démontré dans le présent ouvrage), bien que le raisonnement rabbinique fût souvent puissant, il n'était ni omniscient ni infaillible. Le second canon ne découle pas logiquement du premier. Même en admettant pleinement l'intention du premier, il n'est pas nécessaire d'admettre automatiquement celle du second. Puisqu'il concerne *les êtres humains* , la seule certitude est que, *lorsque* leurs arguments sont logiquement tenables et convaincants, et *tant* qu'ils le restent malgré l'évolution des circonstances objectives et du contexte de la connaissance, nous devons les accepter. Mais si une raison valable est trouvée, dans le respect de la lettre et de l'esprit de la loi de la Torah, les modifications apportées à la loi dérivée doivent être acceptées par les rabbins. Il est absurde, contraire à la raison, de fermer la porte à clé et d'en jeter la clé.

> En tout état de cause, notons que, dans son extension à l'ensemble de la Halakha, le concept d'immuabilité a introduit d'importantes complications techniques dans le processus législatif. Je fais référence au travail de l'orthodoxie, à la marge de manœuvre toujours plus réduite des législateurs à mesure que le volume des commentaires établis s'accroît. Ce phénomène (et ses effets dévastateurs sur les personnes auxquelles la loi s'adresse) n'est pas propre à la religion juive : une rigidité similaire s'observe à de nombreuses époques et dans de nombreuses branches des religions chrétienne et musulmane. Mais nous pouvons le comparer au droit séculier au sein d'une démocratie (l' *état de droit*). Dans ces derniers systèmes juridiques [273], même les lois constitutionnelles peuvent être modifiées, en fonction du contexte et de la compréhension actuelle des choses. De plus, elles présentent certaines caractéristiques absentes ou moins

[273] Les contrastes établis ici avec le droit séculier ne sont pas de mon invention. Je les ai trouvés chez Abitbol, dans son analyse de la treizième *midah* . Il mentionne également que les conflits entre lois divergentes peuvent être résolus par référence à des principes généraux largement admis. Notons que l'on peut considérer la loi de la Torah comme ayant un statut constitutionnel, et les dérivations rabbiniques du droit comme équivalentes à la législation ordinaire, la plus récente prévalant sur l'ancienne car elle en tient compte. Cependant, le contraste demeure, malgré ces analogies, car nous ne pouvons ni, en principe, modifier la loi de la Torah, ni, en pratique, les dérivations rabbiniques.

marquées dans les premières ; par exemple, le droit constitutionnel prime sur la législation ordinaire divergente, et des lois ou dispositions plus récentes peuvent prévaloir sur des lois ou dispositions plus anciennes divergentes qui n'ont pas été explicitement abrogées. En conséquence, la loi peut évoluer (parfois, il faut l'admettre, de manière regrettable ; mais souvent, assurément, pour le mieux).

Les restrictions rabbiniques concernant l'usage des règles herméneutiques (à certaines personnes, dans certains domaines) n'affectent pas leur application concrète là où les rabbins en autorisent l'usage. En revanche, certains principes généraux influencent l'exégèse en pratique, amenant nombre de ces règles à produire des résultats qu'elles n'auraient pas autrement. Je pense notamment au **principe d'économie** , attribué à Rabbi Akiba, que l'on pourrait formuler ainsi : **dans la Torah, aucun choix ni placement de mot n'est fortuit, et aucune répétition n'est superflue** [274]. Ce point de vue découle d'une conception rationaliste selon laquelle Dieu, dans un document aussi fondamental que la Torah, principal lien verbal avec l'humanité, n'aurait pas mal employé, mal placé ou gaspillé un seul mot, une seule phrase ou un seul verset.

Il convient toutefois de noter que le principe d'économie a été quelque peu atténué par le principe selon lequel « **il n'y a ni début ni fin dans la Torah** » (*ain muqdam umeuchar baTorah* [275]), ce qui a permis aux commentateurs de réorganiser occasionnellement l'ordre chronologique des événements relatés dans la Torah. Cependant, cela a eu peu d'influence, voire aucune, sur la Halakha, car l'ordre dans lequel les lois ont été données n'affecte ni leur contenu ni leur force relative.

Par ailleurs, bien que le principe d'économie ait sans aucun doute été utilisé par les rabbins concernant un grand nombre de mots et de leur agencement, il n'a jamais, à ma connaissance, été confirmé pour l'ensemble du texte. Personne ne semble avoir entrepris de recherche systématique dans toutes les sources possibles afin de vérifier si, effectivement, *chaque* élément de la Torah concerné par ce principe a été pris en compte par les rabbins, même de manière conjecturale ; ni d'en déterminer la proportion.

Dans cette perspective déterministe, chaque particularité verbale de la Torah est sujette à interprétation ; or, comme nous l'avons vu, cette conception a fortement influencé l'exégèse rabbinique, conduisant souvent à des conclusions pour le moins audacieuses. Il convient de souligner que, sur le plan théorique, cette position n'était pas universellement acceptée ; Rabbi Ishmaël privilégiait une approche plus poétique, affirmant que « **la Torah parle le langage des hommes** » (*Sifre* sur Nombres 112, cité par *JE*). Il est à noter, cependant, que (comme nous l'avons vu) dans la pratique, Rabbi Ishmaël adhérait très souvent tacitement au même mode de pensée que Rabbi Akiba. On peut alors se dire qu'il est très difficile pour l'être humain d'échapper au rationalisme, même lorsqu'il s'y efforce !

Si le principe d'économie a été contesté par de hautes autorités de l'époque de la Mishna, on ne saurait le considérer comme absolu, d'origine divine et traditionnellement irréprochable. Même s'il était plus souvent appliqué qu'ignoré dans la pratique, il doit tout au plus être perçu comme un résumé a posteriori, un principe heuristique, plutôt que comme un principe directeur et herméneutique. L'un de ses principaux problèmes réside dans la difficulté de le définir précisément, de manière à garantir son application formellement prévisible. On ne peut l'exprimer

---

274 Une formulation plus complète de ce principe accorderait également de l'importance à : un pléonasme (c'est-à-dire un mot grammaticalement redondant) ; l'absence d'un mot présent dans une déclaration similaire ailleurs ; une phrase ou un groupe de mots redondant ; une lettre supplémentaire ou manquante dans un mot.

275 *Pes* . 6b, cité par *Enc. Jud.* p. 371.

comme une règle absolue, faisant écho à la loi d'identité, selon laquelle la Torah « signifie ce qu'elle dit », car une interprétation littérale et rigide de ce texte conduit à des contradictions (et, de toute façon, les rabbins ne privilégient pas toujours l'interprétation littérale, comme nous l'avons vu).

De plus, l' hypothèse du « langage des hommes », qui concède à Dieu une licence poétique lui permettant de varier son choix de mots, de répéter certains mots et de les employer dans des contextes surprenants, sans pour autant nécessairement vouloir modifier la loi, n'est pas déraisonnable. De telles libertés stylistiques ne signifient pas forcément un manque de cohérence dans la pensée divine, mais peuvent être motivées par d'autres raisons, comme la beauté, l'emphase ou les exigences narratives, reflétant aussi les limites intellectuelles et les besoins émotionnels des destinataires humains du message divin. Par conséquent, le principe d'économie n'est pas la seule position logiquement acceptable.

La vérité se situe, j'ose le dire, quelque part entre fonctionnalisme et art. Si l'on comprend le postulat de Rabbi Ishmael comme une position non engageante, c'est-à-dire comme une simple réfutation de la règle stricte de Rabbi Akiba, alors il est inutile de chercher un juste milieu : il est là. On peut alors affirmer que la bonne approche, compte tenu de l'absence de consensus, sur une question aussi fondamentale, parmi les plus grands gardiens de la tradition, et compte tenu de la difficulté technique de définir le principe d'économie de manière à ce qu'il puisse s'appliquer sans controverse, consiste à s'appuyer sur une logique naturelle et générique. Autrement dit, à juger chaque situation selon ses mérites, en utilisant avec souplesse et simplicité toute la palette des procédures inductives et déductives que la logique met à notre disposition.

> Il peut sembler paradoxal que, si Rabbi Akiba paraît plus rationaliste et Rabbi Ishmael plus poétique dans leurs approches théoriques, dans leur pratique de l'exégèse, comme le souligne *Enc. Jud.* , la méthode du premier est « moins rigide », plus permissive sur le plan logique, tandis que celle du second est « plus restrictive », plus exigeante. À mon sens, Rabbi Akiba instrumentalise le principe d'économie, en apparence strict, pour justifier presque toutes les fantaisies ; tandis que l'hypothèse du langage humain chez Rabbi Ishmael et la prudence qui en découle témoignent d'un empirisme et d'un rationalisme plus profonds.

Il convient, en tout état de cause, de souligner *la distinction nécessaire entre les principes généraux formulés par Rabbi Akiba et Rabbi Ishmael, et les déductions particulières qui auraient été tirées de ces principes (par ces mêmes rabbins ou d'autres)* . Le simple fait qu'une personne affirme appliquer tel ou tel principe reconnu lors d'une certaine « déduction » ne garantit pas que ce principe en constituait effectivement le fondement logique. Il y a une différence fondamentale entre justification et rationalisation. Un lien analogique, même ténu, peut exister entre le principe invoqué et son application supposée, sans pour autant qu'il s'agisse d'un lien logique strict. Les justifications fallacieuses ne sont souvent qu'un écran de fumée.

Un autre principe, dans la même veine rationaliste, qui a influencé l'exégèse, stipule que **chaque unité d'information de la Torah ne peut servir qu'à une seule inférence** . Il convient de souligner que cette notion est propre à la logique judaïque. La logique générale ne connaît pas une telle restriction : une prémisse *peut* être utilisée à maintes reprises, dans un nombre quelconque d'arguments, sans pour autant être invalidée. De plus, une prémisse *doit* être réutilisée aussi souvent que possible, chaque fois que ses termes ou ses thèses le permettent, afin d'assurer sa cohérence et son intégration à l'ensemble du savoir. J'imagine que l'idée des rabbins a été conçue comme un corollaire du principe d'économie, une sorte d'extension de la statique à la

dynamique de l'étude de la Torah. Mais je n'y vois aucune justification, et la répéter n'a aucun fondement en logique formelle.[276]

Un autre canon restrictif de ce genre, proposé par Rabbi Ishmael, stipulait que les **principes herméneutiques ne pouvaient constituer des chaînes d'arguments** (sorites), de sorte que la conclusion de l'un ne serve de prémisse au suivant. Ce canon fut rejeté par Rabbi Akiba, qui considérait qu'on pouvait « apprendre d'une matière elle-même tirée de l'Écriture » (*lamed min halamed*). [277]Comme on peut s'y attendre, je privilégierais en l'espèce la restriction de Rabbi Ishmael, en ce qui concerne les conclusions artificielles des principes herméneutiques ; tout en défendant la position de Rabbi Akiba, en ce qui concerne les conclusions naturelles de l'exégèse. Les aspects artificiels doivent être évités autant que possible ; les aspects logiques naturels, quant à eux, ne peuvent être proscrits.

3. Comment la « tradition » continue de se développer.

Dans la recherche de la vérité objective en matière religieuse, ou du moins de la vérité la plus proche possible de celle-ci, il est primordial, comme nous l'avons vu, de maîtriser ses dispositions mentales et, en évitant toute pression psychologique ou sociale, de se concentrer sur les faits et la logique du cas étudié. Il convient également d'être conscient des différents écueils, dont certains se rencontrent dans tous les domaines et d'autres sont plus fréquents dans le domaine particulier de la pensée religieuse.

---

276 En réalité, les rabbins réutilisent, même implicitement, les prémisses. On en trouve des exemples dans notre analyse de l'exégèse du « *kol davar shehayah bikhlal* », où chacune des quatre prémisses (majeure, mineure, sujetle et prédicatale) est combinée aux trois autres pour en extraire des informations et vérifier la cohérence.

277 Voir *Enc. Jud.* p. 371, qui se réfère à *Zev.* 57a. Bergman mentionne également le principe de R. Ishmael (mais pas celui de R. Akiba), bien qu'il semble le limiter aux lois concernant les offrandes saintes ; il ajoute cependant que « plusieurs distinctions peuvent être faites » à cet égard et nous renvoie à *Zev.* 50b. (Notons incidemment que si l'on accepte la position de R. Ishmael sur ce point, selon laquelle toutes les prémisses des arguments herméneutiques doivent être tirées directement du texte lui-même, il s'ensuit a fortiori que sa treizième règle ne peut être interprétée comme autorisant la résolution des conflits en dehors de l'Écriture !)

Nous prenons aujourd'hui pleinement conscience du rôle crucial de l'imagination dans la pensée scientifique. Mach et Einstein, entre autres, ont souligné ce fait. La connaissance repose sur la formulation et la vérification d'hypothèses. Formuler des hypothèses, c'est *imaginer* de nouvelles idées, à partir des images et des échos d'expériences passées et d'intuitions rationnelles, dont les éléments concrets et abstraits sont combinés et réorganisés de manière inédite. Notre imagination présente des *limites et des possibilités variables* . Une même personne, selon les conditions et surtout selon le contexte de la connaissance, dispose de capacités et de contraintes d'imagination différentes. Différentes personnes, vivant dans une même époque et une même culture, ont des capacités et des contraintes différentes ; il en va de même, et plus encore, pour les personnes vivant à des époques ou dans des milieux différents.

Tout ceci est aussi vrai en mathématiques qu'en physique ou en biologie : ***notre capacité à concevoir des explications ou des solutions dépend toujours de notre imagination*** , laquelle est fonction de la faculté d'imagination en tant que telle (les facteurs cérébraux qui rendent possible la projection de structures et de permutations inédites), ainsi que de notre perspicacité, de l'intelligence de nos intuitions et de notre contexte informationnel acquis (qui, ensemble, constituent les éléments manipulés par l'imagination). L'effort et la persévérance jouent également un rôle, bien entendu. Si cela est vrai dans les sciences « exactes », c'est d'autant plus vrai dans des disciplines comme l'histoire, où les faits sont beaucoup plus difficiles à obtenir, étant relativement uniques et non reproductibles, et où la part des postulats est par conséquent beaucoup plus importante. De même, comme nous le montrerons plus en détail, la *pensée religieuse dépend de l'imagination de ceux qui la pratiquent.*

Si l'on examine la religion, non seulement le judaïsme mais aussi les autres grandes religions, on observe certains schémas comportementaux récurrents. L'un des moyens les plus courants de légitimer de nouvelles propositions religieuses consiste à les projeter dans le passé : affirmer qu'elles ont toujours existé, les attribuer à une ou plusieurs figures d'autorité, et justifier leur transmission jusqu'à nos jours par des voies occultes (orales, ésotériques). On peut appeler cela l' **argument de… L'anachronisme.** Il est important de le rappeler, car de telles pratiques ne sont pas propres au judaïsme, mais communes à toutes les grandes religions. Au sein de la culture juive, de nombreuses œuvres furent écrites dans un style biblique et sous des pseudonymes antiques durant les siècles pré-talmudiques, œuvres que les sages du Talmud eux-mêmes rejetèrent pour diverses raisons. Certains affirment que le livre de Daniel est une œuvre postérieure de ce type, que les rabbins ont pourtant conservée dans le canon. Plus récemment, le *Zohar en est un exemple classique* [278].

Naturellement, certains remettent en question l'ancienneté de la Torah elle-même (c'est-à-dire les Cinq Livres de Moïse), la soupçonnant d'être une œuvre cumulative de nombreux auteurs et éditeurs, répartie sur plusieurs siècles, qu'ils ont attribuée à un personnage ancien, peut-être simplement légendaire, nommé Moïse. Certains prétendent disposer d'indices textuels à cet effet (je n'ai pas étudié ces affirmations). Il s'agit là, bien sûr, d'une approche très radicale.

---

278 Selon les historiens, dont Gershom Scholem, cet ouvrage aurait été principalement écrit par Moïse de Léon (XIIIe siècle, Espagne), qui l'attribuerait, par une pseudo-épigraphie, principalement à Rabbi Shimon Bar Yochai (IIe siècle, Terre sainte). Bien que l'ouvrage soit apparu soudainement dans l'histoire, de nombreux Juifs furent rapidement convaincus de son authenticité, et beaucoup le sont encore aujourd'hui. À tel point qu'il a même influencé la Halakha à deux ou trois reprises. Par exemple, d'après ce que j'ai appris, l'exemption du port des tefillin (phylactères) durant les jours intermédiaires de Pessa'h et de Souccot repose entièrement sur l'autorité du *Zohar* .

Mais même en admettant, dans ses grandes lignes, les présomptions traditionnelles concernant la Torah elle-même et les livres plus tardifs de la Bible (le Nakh), il est important de noter que l'argument de l'anachronisme est fréquemment utilisé, implicitement sinon explicitement, dans le Talmud et par la suite. Le problème avec cet argument est qu'il est généralement aussi difficile à réfuter qu'à prouver. Il subsiste toujours une once de plausibilité, aussi manifestement contraire que soient les preuves, ou leur absence.

> La période de la Torah dans l'histoire juive semble pratiquement inaccessible aux historiens (bien que l'on connaisse, bien sûr, beaucoup de choses sur les cultures environnantes). La période de l'établissement juif (Juges, Rois) jusqu'au Premier Exil et au Retour (Esdras) est plus accessible, grâce au Talmud lui-même et aux découvertes archéologiques (dont peu sont documentées) en Terre sainte et au-delà. La période du Second Temple, jusqu'aux débuts de la Mishna, est, étonnamment, une période relativement obscure de l'histoire juive en ce qui concerne les sources documentaires ; peut-être peu de choses ont-elles été écrites et beaucoup ont-elles été détruites. Vient ensuite un puissant mouvement rabbinique, qui commence avec la Mishna et se développe avec la Guemara ; un mouvement influent, riche en convictions et en certitudes, avec ses conventions et ses méthodes particulières. Mais même dans cette phase talmudique, il est relativement difficile d'établir avec certitude l'historicité, ou le caractère mythique, de certaines affirmations.

Comment, dès lors, contrôler et contrer l'anachronisme ? La réponse consiste à se référer empiriquement aux discussions rabbiniques plus récentes. À mesure que les preuves historiques s'accumulent, la probabilité d'erreur dans notre évaluation des affirmations anachroniques diminue. Il est facile d'inventer des histoires à dormir debout (des récits très improbables) lorsque les données en question sont inaccessibles ; mais les constructions manipulatrices deviennent inacceptables lorsque les données sont disponibles, ou lorsqu'elles devraient l'être mais ne le sont pas. Si nous analysons comment les rabbins contemporains ou relativement modernes développent le judaïsme, nous pouvons extrapoler sans risque nos conclusions à leurs prédécesseurs. Les processus en jeu apparaissent alors *clairement* .

1. Un problème juridique se pose, **non explicitement prévu** par les autorités religieuses antérieures (de la Torah au Talmud et au-delà). Si la question en cause avait été explicitement prévue, ou même si elle pouvait être facilement déduite du droit en vigueur, il n'y aurait pas lieu d'en débattre aujourd'hui. Notre propos ici porte, par définition, sur de tels cas : par exemple, l'utilisation d'appareils électriques le jour du sabbat [279].
2. On ne peut pas dire que les rabbins actuels connaissent déjà la réponse, par une quelconque transmission orale ou écrite, puisqu'ils sont tous **Ils la recherchaient manifestement** et débattaient entre eux des réponses possibles. Il convient de noter l'impossibilité logique, de nos jours, de telles affirmations anachroniques : dans le Talmud, la transmission orale pouvait être invoquée, sciemment ou par supposition, et les possibilités de vérification étaient

[279] L'électricité actuelle nous était pratiquement inconnue jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, et les découvertes de L. Galvani en 1796 et d'A. Volta en 1800.

minimes[280] ; *mais depuis lors, la loi « orale » est devenue de plus en plus exclusivement* ***écrite*** *et, par conséquent, soumise à un examen objectif.*

3. Pour chaque rabbin qui aborde le problème, la démarche est identique : guidé par ses profondes convictions culturelles juives et ses tabous, éclairé par sa vaste connaissance de la méthodologie et du droit juifs officiels, ainsi que par une certaine compréhension du contexte de vie et des sciences environnantes, et fort de son intelligence (profondeur et étendue de la réflexion, rigueur intellectuelle) et de son imagination, **il propose une** ou plusieurs solutions possibles à ses pairs, et un dialogue s'engage. Il s'agit d'une procédure inductive tout à fait normale, pratiquée dans tous les domaines.
4. Les solutions proposées au problème soulevé par les différents rabbins impliqués s'inscrivent bien sûr dans le cadre de la loi juive traditionnelle, en se référant autant que possible aux précédents et aux analogies trouvés dans la littérature. Néanmoins, comme ni la question ni la réponse n'étaient connues ni traitées auparavant, nous devons nous fier aux **possibilités. Ces pensées se forment dans l'esprit des personnes concernées** . Même en admettant que ces personnes soient irréprochables en matière de piété et de connaissance de la loi juive, il reste à déterminer, pour chacune d'elles, son niveau de connaissances profanes, son honnêteté à ce sujet, ainsi que son intelligence et son imagination. C'est là l'élément humain dans la prise de décision, en droit juif comme partout ailleurs, et il est impossible de l'ignorer. Même s'il s'agit de saints, nous autres devons en tenir compte.
5. L'étape suivante est sans doute la plus intéressante. La solution proposée par une autorité peut être universellement acceptée, ou bien acceptée par certains de ses collègues et rejetée par d'autres. Elle peut se retrouver intégrée, intégralement ou sous une forme modifiée, dans la Halakha – ou même être totalement exclue du domaine halakhique en question. Mais, étant la suggestion d'un rabbin respecté, elle conserve toute sa force dans la culture juive et, plusieurs siècles plus tard, elle peut être soudainement remise au goût du jour, en lien avec une question très différente, grâce à une analogie possible. Le fait qu'elle ait été formulée par une autorité (c'est-à-dire quelqu'un qui a remporté *d'autres* débats juridiques) et *il y a longtemps* confère à sa proposition **le statut de « tradition ».**
6. Ce statut, indépendamment de l'origine humaine de l'idée, du fait que son auteur s'appuyait sur des connaissances scientifiques plus limitées et n'ait peut-être même pas remporté le débat de son époque, est transmis à toute idée ultérieure, quel que soit le contexte, qui revendique une forme de dépendance à l'égard de cette « tradition ». De plus, non seulement l'ancienne proposition sert de **tremplin** à de nouvelles idées, mais elle définit également **les limites** des discussions ultérieures. Autrement dit, ces dernières doivent tenir compte de cette « tradition », lui rester en cohérence et ne pas l'exclure totalement. Elle devient ainsi une « donnée brute », avec tout le potentiel d'évolution et les limites que cela implique.

Ce modèle de croissance que nous venons de décrire est un fait réel et observable. Il suffit de suivre n'importe quel débat rabbinique pour en constater les éléments. La « tradition », paradoxalement, ne cesse de se développer. Même si de nombreuses incertitudes entourent les

280 Un rabbin pouvait sincèrement affirmer avoir reçu certaines croyances de son maître ; mais qui peut dire si ce que son maître lui avait enseigné provenait lui-même de *son* propre maître, ou s'il s'agissait d'une intuition personnelle ? Le maître intermédiaire a peut-être tout simplement omis de le préciser, et son successeur a présumé qu'il s'agissait d'une tradition ancienne ! Il faut tenir compte du degré de vénération que les anciens portaient à leurs maîtres. Multipliez cette incertitude par le nombre de générations séparant le Sinaï du Talmud, et elle croît de façon exponentielle.

traditions talmudiques, quant à leur origine au Sinaï, nous pouvons affirmer avec certitude que, plus récemment, de nouvelles « traditions » se forment d'abord grâce à l'imagination d'un individu, puis acquièrent, avec le temps, le statut d'icônes. Par extrapolation, il est raisonnable de supposer que des processus similaires se sont produits à des époques historiques moins accessibles [281].

> J'ai personnellement du mal à imaginer que tous les enseignements de la loi juive, prononcés ou écrits au cours des 3 300 dernières années, aient pu être initialement donnés par un seul homme, Moïse, puis répétés de génération en génération. Il est certain qu'aucun être humain n'aurait eu le *temps* , au cours d'une vie entière, de *prononcer* tous ces mots, et encore moins d'en saisir le sens. Même si la première transmission de Dieu à Moïse fut miraculeusement rapide, et que des miracles accompagnèrent la transmission de Moïse aux autres hommes, il nous faut encore expliquer les étapes suivantes de cette transmission. De plus, les capacités de la mémoire humaine doivent être prises en compte empiriquement : sa capacité d'assimilation dans un laps de temps donné, sa tendance à l'oubli au fil du temps, ainsi que les possibilités et les probabilités statistiques d'erreurs de mémoire. Il est tout à fait raisonnable de supposer que Moïse a transmis *des* enseignements oraux en plus de son héritage écrit ; et il est concevable que *certains* de ces enseignements aient été transmis à travers les siècles ; mais *la quantité* et *la nature* de ces enseignements oraux qui nous sont parvenus restent sujettes à débat.
>
> Il convient de rappeler que la Bible elle-même contient des indications selon lesquelles la transmission de la loi a parfois été interrompue, l'exemple le plus connu étant le récit de 2 Rois 22:8-13 (et son parallèle dans 2 Chroniques 34:14-21). On y raconte que, sous le règne du roi Josias, le grand prêtre Hilkiah « trouva le livre de la Torah (*sefer haTorah*) » dans le Temple. L'article défini *« le »* dans cette affirmation indique qu'il s'agissait *d'un rouleau précis de la Torah. Certains commentateurs suggèrent qu'il s'agissait du rouleau original* , écrit par Moïse ; ils expliquent l'inquiétude de Josias non pas par son ignorance (et celle de tous les autres) de la loi à cette époque, mais par le fait que le rouleau trouvé était placé à un passage défavorable. D'autres, cependant, expliquent le « le » comme reflétant la connaissance qu'avait Hilkiah que, bien que toutes les autres copies de la Torah aient été détruites pendant la période idolâtre précédente, *une dernière* copie (voire peut-être l'original en question) avait été cachée, et qu'il espérait la retrouver.
>
> La première hypothèse, moins alambiquée, me paraît plus crédible. Mais la seconde est concevable au vu des données disponibles. Notons que plus loin, il est dit au roi qu'Hilkiah a trouvé « *un* livre », ce qui peut signifier soit que, contrairement à Hilkiah, l'orateur et le roi ignoraient la perte du rouleau original ; soit, à l'inverse, témoigner de leur surprise et de leur joie de voir un rouleau, *quel qu'il soit* , retrouvé, alors qu'ils les croyaient tous perdus. Il est donc logique que la Torah ait été, sinon totalement oubliée par la plupart des gens, du moins largement ignorée pendant une longue période, peut-être 70 ans (55 ans sous le règne de Manassé ; 2 ans sous celui d'Amon ; et les 10 premières années de celui de Josias). Si, comme le suggèrent certains commentateurs, le livre en question n'était que le Deutéronome, cela représente tout de même près d'un tiers des 613 commandements (200 d'entre eux, dont 77 positifs et 123 négatifs).
>
> Si la Torah écrite a été totalement ou partiellement tombée en désuétude pendant une longue période, la loi orale a certainement dû en souffrir considérablement. Il n'y a manifestement pas eu d'extinction complète, puisque des fidèles comme Hilkiah et la prophétesse Houlda, ainsi que divers vestiges culturels, ont subsisté ; mais des lacunes dans la connaissance de la loi ont fort probablement résulté.

La *pluralité* des « traditions » contradictoires tend à confirmer l'idée que, même à l'époque talmudique, de nouvelles idées étaient en cours d'élaboration ou venaient d'être récemment

---

281 L'histoire de Moïse, assis au fond de la classe de Rabbi Akiba et surpris par les nouvelles lois enseignées en son nom, montre que les sages du Talmud étaient déjà conscients de ce paradoxe (*Menachot* 29b ; selon Lewittes, p. 57). Par définition, la tradition est statique : l'idée d'une tradition dynamique est une contradiction dans les termes.

développées. Cependant, face à cette pluralité, les commentateurs orthodoxes ont avancé la thèse rassurante selon laquelle Dieu, souhaitant stimuler le débat et laisser place à la prise de décision, a doté la tradition de la Torah de « soixante-dix facettes ». Ainsi, le fait même de cette pluralité ne prouve rien dans un sens ou dans l'autre. Néanmoins, d'autres indices suggèrent que les écoles de pensée conflictuelles constituaient un développement culturel de l'époque talmudique : dans les textes plus anciens du Tanakh, on trouve peu de preuves tangibles de disputes juridiques similaires et, de plus (comme le montre l'exemple de l'argument a fortiori présenté ici), aucun langage logique suffisamment élaboré n'y est attesté.

13. SUR LE CONCEPT DE *MITZVAH* .

La tradition juive attribue diverses caractéristiques techniques au concept de mitsva . *Dans ce chapitre, nous tenterons d'en clarifier certaines et d'analyser leurs implications formelles, en les comparant à la logique éthique naturelle.*[282]

1. Propriétés fondamentales.

Le terme ***mitzvah*** (pl. ***mitzvot***) est généralement traduit par commandement(s). Mitzvot ***asseh*** **Les** « mitzvot » (ordres) sont des commandements positifs ou des impératifs ; les « mitzvot ***lo-taasseh »*** (interdictions) sont des commandements négatifs ou des interdictions. À proprement parler, cette affirmation n'est pas tout à fait exacte. Certaines « mitzvot » sont effectivement des impératifs ou des interdictions, mais d'autres, explicitement ou implicitement, ne sont en réalité que des permissions (c'est-à-dire des négations d'interdictions) et/ou des exemptions (c'est-à-dire des négations d'impératifs).

Par exemple : Deutéronome 23:25, « lorsque vous entrerez dans la vigne de votre prochain, vous pourrez manger du raisin » (qui désigne un ouvrier au travail), est un cas de permission explicite ; ou Exode 13:13, « et si vous ne voulez pas le racheter, vous le décapiterez » (qui désigne un âne premier-né), est un impératif conditionnel, qui implique par conséquent une permission. Dans certains cas, l'impératif et la permission n'ont pas le même sujet logique ; ainsi, dans Lévitique 19:10, l'obligation pour le propriétaire de laisser des glanages aux pauvres implique le droit de ces derniers d'aller dans le champ et de les prendre.

Il convient toutefois de noter que, dans certains cas, une déclaration qui prend la forme d'une permission est plutôt perçue comme un impératif implicite (par exemple, Deutéronome 14:11, qui dit : « Vous pouvez manger tout oiseau pur », est compris comme signifiant qu'il faut examiner un oiseau et s'assurer qu'il est casher avant de le consommer ; de même pour Lévitique 11:2, 9, 21). Certains passages qui pourraient plus naturellement être compris comme de simples permissions sont apparemment interprétés de manière plus extrême comme des impératifs (par exemple, Deutéronome 15:3 ou 23:21, qui disent : « Acceptez d'un païen[» – « remboursement exact [du]prêt, même pendant l'année]*de la Shemitah* » ou « percevez des intérêts », sont interprétés par certains comme signifiant « vous *devez* le faire », plutôt que comme simplement « vous *pouvez* le faire » ; de même, Deutéronome 17:14-15 est compris comme signifiant qu'Israël non seulement peut, mais doit (à terme) avoir un roi.

---

282 L'ouvrage de Kahan, *Taryag Mitzvos,* mérite d'être lu à cet égard, car il illustre la manière dont les mitsvot sont actuellement enseignées aux laïcs. Nombre des exemples proposés ici sont tirés de cet ouvrage, mais leur analyse est la mienne.

Il nous faut donc interpréter ici le terme mitzvah/commandement comme incluant « l'ordre d'autoriser » et « l'ordre d'exempter », ainsi que « l'ordre d'obliger » et « l'ordre d'interdire ». Ce type de réitération imbriquée pourrait soulever des problèmes formels si on l'interprétait trop littéralement. Il me semble plutôt préférable de comprendre le terme « commandement », faute d'autre acception, comme ayant, outre son sens strict d'impératif, un sens plus large incluant également les interdictions, les permissions et les exemptions.

On pourrait soutenir que la réitération reflète bien un aspect du concept de mitsva, à savoir que même les propositions éthiques contingentes, si elles sont vraies, sont le fruit de la volonté divine et impliquent donc un commandement. Mais alors, un commandement adressé à qui ? Certains pourraient répondre : aux autorités religieuses, leur enjoignant d'indiquer aux fidèles ce qu'ils doivent, ne doivent pas, peuvent ou ne peuvent pas faire. Cependant, je ne crois pas que le judaïsme aspire à un autoritarisme aussi extrême ; il reconnaît une relation plus directe entre le fidèle et Dieu.

De plus, je ne crois pas que nous soyons logiquement contraints de considérer les propositions éthiques contingentes comme des expressions de la volonté divine ; il n'est pas inconcevable que Dieu soit simplement ouvert à l'une ou l'autre des voies qu'impliquent de telles propositions. Autrement dit, la thèse totalitaire selon laquelle « tout est réglementé » au sein d'une éthique religieuse n'est pas logiquement inévitable ; il est tout à fait concevable (même si certains, aux penchants fanatiques, en douteraient) que Dieu permette (voire se réjouisse de) une certaine spontanéité humaine, de sorte que les humains disposent d'une certaine liberté de choix (aussi grande ou aussi petite soit-elle), non seulement au sens de leurs capacités naturelles, mais aussi au sens de la liberté éthique.

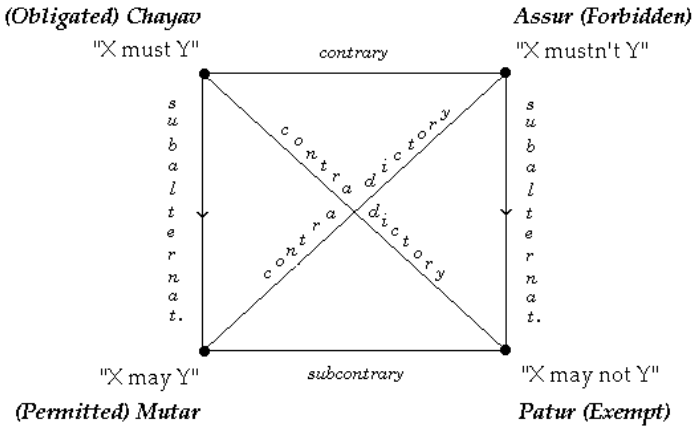
En termes plus formels, on peut formuler la question ainsi : dans la modalité naturelle, une proposition de la forme « X est *capable* de faire Y » est généralement associée à une proposition de la forme « Quand X se trouve dans telle ou telle situation, il est *contraint* de faire Y », ce qui exprime les conditions dans lesquelles la potentialité est nécessairement actualisée. Une hypothèse (dite déterminisme) postule que cette association est non seulement habituelle mais universelle ; les hypothèses opposées (postulant la spontanéité ou le libre arbitre) affirment qu'il existe des cas où une potentialité n'implique pas une actualisation nécessaire conditionnelle.

De même, la question du totalitarisme face à la liberté partielle se pose comme suit sur le plan éthique : une proposition de la forme « X est *autorisé* à faire Y » peut présupposer ou non une proposition de la forme « Lorsque X se trouve dans telle ou telle situation, il est *obligé* de faire Y » – la question n'est pas formellement résoluble ; les deux positions, déterminisme et indéterminisme éthiques, relèvent de l'hypothèse. Notons au passage que la langue anglaise, par l'emploi de verbes passifs comme « is permitted », sous-entend déjà que la liberté est un don ; mais une terminologie plus neutre refléterait davantage l'indépendance inhérente de la liberté, sa primauté conceptuelle.[283]

Voici quelques-uns des termes que l'on trouve dans les discussions talmudiques concernant les mitsvot :

---

283 L'explication la plus simple des propositions éthiques permissives et/ou exemptives dans la Torah consiste à supposer que Dieu voulait nous empêcher (ou empêcher les rabbins) de tirer une conclusion prohibitive ou impérative.



Il existe bien sûr de nombreux autres termes équivalents ; en hébreu, par exemple *tsarikh* et *zakai* ; en français, des termes comme « prescrit », « prohibé », « autorisé », etc. (consultez un dictionnaire des synonymes pour en savoir plus). Les logiciens appréhendent généralement ces concepts comme des modalités éthiques – des attributs des relations, conceptuellement proches (voire sous-ensembles) de la nécessité, de l'impossibilité, de la possibilité et de la non-nécessité, mais impliquant, dans le domaine éthique, une ou plusieurs normes de valeur préalables, des normes ultimes – et présentant (entre autres) les caractéristiques logiques suivantes :

(a) Elles sont en principe observables, de sorte que si, pour le sujet X, l'action (au sens le plus large) de Y est une obligation, alors non-Y est interdit, et si Y est interdit, alors non-Y est une obligation ; et de même, si Y est permis, alors non-Y est une exemption, et si Y est une exemption, alors non-Y est permis.

(b) Ils forment un « carré d'oppositions » normal, de sorte que l'obligation implique (mais n'est pas impliquée par) la permission, est contraire à l'interdiction et contradictoire à l'exemption ; et de même, l'interdiction implique (mais n'est pas impliquée par) l'exemption, est contraire à l'obligation et contradictoire à la permission.

Cependant, comme nous l'avons déjà évoqué dans un chapitre précédent, les talmudistes auraient tendance, le plus souvent, à interpréter ces concepts différemment. Pour eux, du moins *initialement* , la permission et l'exemption seraient comprises comme des positions *davqa* , et donc comme s'impliquant mutuellement, et étant ensemble contraires à la fois à l'obligation et à l'interdiction. Dans ce cas, on peut déduire « X ne peut pas faire Y » (ainsi que « X ne peut pas ne pas faire Y ») de « X peut faire Y » ; et de même, « X peut faire Y » (ainsi que « X ne peut pas faire Y ») de « X ne peut pas faire Y ». Dans certains cas, les interprétations *lav davqa précédentes* pourraient être préférées, si les interprétations *davqa* s'avéraient intenables pour une raison ou une autre.

De plus, une question se pose quant à savoir si les expressions hébraïques « *asseh* » et « *lo-taasseh* » (« fais » et « ne fais pas ») sont conçues comme des mots généraux, signifiant n'importe quel verbe, ou si elles signifient plus spécifiquement « action » et « retenue d'agir » *volontaires , respectivement.*

Au sens général, les verbes sont parfaitement obvertibles : « fait X » implique « ne fait pas X », et « ne fait pas X » implique « ne fait pas X » ; c'est le sens privilégié par la logique

formelle, en raison de sa simplicité. En revanche, au sens plus particulier, concernant la volonté humaine, avec ses corollaires psychologiques, physiologiques, environnementaux, sociaux, politiques et spirituels, qui est le domaine d'étude de l'éthique, diverses nuances doivent être prises en compte.

Une « action » peut désigner une pensée (un événement purement mental), une émotion (une expression psychosomatique de plaisir, de douleur ou d'indifférence, d'amour, de haine ou de non-engagement, sous diverses formes et à différents degrés), ou un événement physiquement manifeste, avec toutes ses implications pour l'individu ou les individus concernés et toutes ses conséquences dans le contexte naturel et social environnant. En ce sens, l'« action » renvoie à un acte de la volonté humaine, qui peut *aller d'un acte pleinement volontaire et conscient à un acte quasi involontaire et/ou inconscient* , mais qui doit en tout état de cause comporter une certaine liberté pour être soumis à une législation éthique, quel que soit le système en vigueur.

Il convient de noter que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, les pensées sont souvent soumises à une législation : car si la cognition est en définitive un événement objectif, l'observateur peut souvent choisir la direction de son attention, le cours de ses recherches et les conditions de ses croyances et attitudes. De même, les émotions sont en un sens des « passions », mais les jugements de valeur qui les sous-tendent relèvent souvent d'un choix relativement libre, et une personne peut choisir de réprimer ses émotions, de les contrôler plus ou moins ou de les laisser s'exprimer librement, ce qui peut entraîner des actions (de valeur variable). On trouve assurément dans le judaïsme des lois relatives à la croyance (croire en l'existence, l'unicité et la souveraineté du Seigneur/Dieu, ne pas croire en d'autres dieux) et à l'amour (aimer le Seigneur/Dieu, aimer son prochain comme soi-même, ne pas haïr son frère).

Enfin, bien qu'il soit possible qu'un individu puisse influencer son environnement naturel et social directement par ses pensées et ses émotions (c'est-à-dire par télépathie), dans la plupart des cas, une telle influence ne peut se manifester que par des actes physiques (qu'il s'agisse de mots ou de sons prononcés ou non, d'expressions faciales et de gestes, ou de mouvements tels que pousser, tirer ou autres) de l'individu.

Il convient également de noter que, du point de vue religieux, l'éthique concerne non seulement l'influence des individus sur leur propre corps et leur esprit (y compris leur âme), ainsi que sur leur environnement physique et social, mais aussi leur influence (supposée) sur les « mondes spirituels supérieurs et inférieurs » à portée mystique. Si certains rituels s'expliquent plus ou moins en termes immanents, beaucoup sont réputés ou présumés avoir des finalités transcendantales. Je ne m'étendrai toutefois pas davantage sur ces sujets relativement métaphysiques.

Mon seul objectif est ici de souligner les différentes acceptions du verbe « faire » et de démontrer brièvement qu'au-delà du sens général et simple, les questions se complexifient. C'est pourquoi la logique formelle se concentre généralement sur le sens le plus large du verbe « faire », pour lequel il n'existe aucune distinction essentielle, hormis la polarité, entre les impératifs positifs et négatifs.

Lorsqu'on entend le sens plus précis de l'action humaine, il faut garder à l'esprit au moins les catégories suivantes : « faire » et « éviter de faire » (qui impliquent toutes deux un certain degré de volonté et de conscience), et « absence de faire » et « absence d'éviter de faire » (qui nient simplement les deux catégories précédentes, sans impliquer ni volonté ni conscience, et sans les exclure). Tout cela est assez évident et, me semble-t-il, parfaitement connu des talmudistes.

Voici une présentation plus technique des concepts abordés :

Pour les formes les plus abstraites, où « faire » désigne n'importe quel verbe, affirmatif ou négatif, actif ou passif, (a) tous les impératifs comportant zéro ou un nombre pair de négations sont équivalents, et (b) tous ceux comportant un nombre impair de négations sont équivalents, ces deux ensembles de formes étant contradictoires. Ceci concerne les formes suivantes (j'utilise les expressions « c'est bien », « c'est mal » pour exprimer les jugements de valeur binaires en jeu) :

a) **X doit faire Y** = X ne doit pas faire non-Y = X ne doit pas faire non-Y = X ne doit pas ne pas faire Y = si X fait Y, c'est bien ; si X ne fait pas Y, c'est mal.
b) **X ne doit pas faire Y** = X doit ne pas faire Y = X ne doit pas ne pas faire Y = X ne doit pas faire Y = si X ne fait pas Y, c'est bien ; si X fait Y, c'est mal.

Cependant, en revanche, si nous interprétons « faire » comme signifiant spécifiquement « vouloir », les obversions ne sont pas toujours possibles, et nous obtenons quatre ensembles diversement opposés de deux formes (c à f, ci-dessous), au lieu de deux ensembles contraires de quatre formes (a, b, ci-dessus).

c) **X doit vouloir Y** = X ne doit pas ne pas vouloir Y = si X veut Y, c'est bien ; si X ne veut pas Y, c'est mal.
d) **X ne doit pas vouloir Y** = X ne doit pas vouloir Y = si X ne veut pas Y, c'est bien ; si X veut Y, c'est mal.
e) **X ne doit pas vouloir Y** = X ne doit pas ne pas vouloir Y = si X ne veut pas Y, c'est bien ; si X ne veut pas Y, c'est mal.
f) **X ne doit pas vouloir Y** = X ne doit pas vouloir Y = si X ne veut pas Y, c'est bien ; si X veut ne pas Y, c'est mal.

Concernant les oppositions entre ces formes. Notez que, puisque « X veut Y » et « X ne veut pas Y » sont incompatibles, tandis que « X ne veut pas Y » et « X ne veut pas non-Y » sont compatibles, il s'ensuit que « X veut Y » implique (mais n'est pas impliqué par) « X ne veut pas non-Y », et que « X ne veut pas Y » implique (mais n'est pas impliqué par) « X ne veut pas Y ».

Les propositions (c) et (d) sont contradictoires, car elles s'opposent quant à la valeur positive (c) ou négative (d) de « X veut Y », et de même quant à la valeur positive (d) ou négative (c) de « X ne veut pas Y ». Il en va de même pour les propositions (e) et (f). Cependant, puisque « X veut Y » (positif) dans (c) implique « X ne veut pas Y » (positif) dans (f), et que « X ne veut pas Y » (négatif) dans (c) est impliqué par « X ne veut pas Y » (négatif) dans (f), les propositions (c) et (f) sont compatibles, mais aucune n'implique l'autre. Il en va de même pour les propositions (e) et (d).

2. Facteurs complémentaires.

Quand Dieu nous dit de faire ou de ne pas faire quelque chose, se préoccupe-t-il uniquement de cette chose qu'il a mentionnée, ou d'un contexte beaucoup plus large et non exprimé ?

Peut-être que l'obéissance à Dieu suffit. Ou peut-être que ce minimum est déjà récompensé ; mais aussi, plus on enrichit son acte d'une ***kavanah*** (pluriel : ***kavanot***), telle que définie ci-dessous, plus la récompense est grande. De même, pour les actes négatifs : il peut y avoir différents degrés de gravité, allant d'un minimum pour le « péché par erreur » (impliquant une certaine responsabilité par ignorance ou négligence), à un maximum pour le péché intentionnel ou volontaire (impliquant une rébellion). Ou peut-être, de façon plus extrême, l'accomplissement d'une mitsva positive ou la non-accomplissement d'une mitsva négative requièrent une kavanah adéquate (ou plutôt, un certain ensemble de kavanot), et n'ont aucune valeur en dehors de cela.

La kavanah comprend divers facteurs :

a) Une certaine **conscience** de son activité ou de son inactivité, de sorte qu'elle résulte d'une volonté et non d'une simple réaction automatique (un réflexe, une habitude ou un événement fortuit). Par exemple, lors d'une prière, la conscience du sens (au moins du sens littéral, sinon des significations plus profondes) des mots prononcés relève de cette catégorie.

b) Les **motivations véritables** : il s'agit du contexte causal qui influence l'acte. Cela inclut : i) les objectifs plus ou moins conscients, comme obtenir une place dans l'au-delà ou des récompenses terrestres, telles qu'une épouse et des enfants, une longue vie, la santé, le savoir, la réussite, la richesse, etc. ; et ii) les objectifs non déclarés ou non admis, subconscients ou inconscients, qui constituent le contexte psychologique relativement caché, comme la soif de pouvoir par exemple. Les motivations apparentes ne sont pas nécessairement les véritables motivations ; ici, des besoins complexes d'introspection sont sous-entendus.[284]

(c) L' **intention** d'accomplir ainsi *la mitsva* , en tant que telle, c'est-à-dire comme un commandement de Dieu donné par Moïse au Sinaï. On peut considérer cela, bien qu'il s'agisse du motif idéal, comme un motif nécessaire, une *condition sine qua non* , sans qu'il doive être le seul motif, *à l'exclusion* de tout autre. Ou, de manière plus radicale, on peut insister sur l'obéissance sans aucun motif égoïste, purement *lishma* , « pour elle-même », ou *leshem Shamaim* , « pour la gloire de Dieu ».

d) On pourrait également mentionner, bien que cela ne relève pas à proprement parler de la kavanah, le *contexte émotionnel* . Les traités sur l'accomplissement des mitsvot insistent toujours sur l'importance de l'humeur ou **de l'attitude** : la bienveillance, le fait d'accomplir la

---

284 Il est à noter que, dans certains cas, si ma mémoire est bonne (bien que je n'aie pas d'exemple précis en tête), l'Écriture elle-même mentionne un motif ; dès lors, il semble évident que ce motif doit jouer un rôle. En règle générale, les rabbins désapprouvent les explications concernant les mitsvot, de crainte que celles-ci ne soient indûment limitées. Par exemple : affirmer que le rasage est interdit *parce que* des prêtres païens le pratiquaient pourrait amener à considérer le rasage comme permis tant qu'il n'est pas accompli avec des motifs idolâtres ; ou encore, dire que le porc était interdit *parce* qu'il se gâtait rapidement dans les pays chauds pourrait amener à le considérer comme permis dans les pays froids ou à l'époque des réfrigérateurs. Or, un corollaire de cette conception serait que si l'Écriture mentionne explicitement un motif pour une mitsva, alors l'accomplir *sans* ce motif semblerait, logiquement, équivalent à ne pas l'accomplir (c'est-à-dire constituer, pour une mitsva positive, un acte inutile ; et pour une mitsva négative, une exception légitime). Une lecture *davqa , semblable à une inférence klal uphrat* , semblerait justifiée dans ce cas ; mais je ne sais pas si cette position est traditionnellement acceptée, ni si les rabbins généralisent néanmoins la mitsva.

tâche avec joie (*beratson*), rehaussent la valeur et la vertu de la bonne action, tandis que le ressentiment et les attitudes négatives la dévalorisent. Cela est tout à fait compréhensible, du moins du point de vue de celui qui donne l'ordre, qui ne souhaite pas être importuné par des ondes négatives (refus de coopérer) ; du point de vue de celui qui reçoit l'ordre, en revanche, il peut exister un besoin ressenti d'exprimer son mécontentement ou son désaccord, voire son obéissance involontaire.

Selon certains rabbins (dont, si je me souviens bien, le Rambam et le Chafets Chaim), sans la kavanah requise, l'action accomplie ou non est considérée comme un simple hasard et ne constitue pas l'accomplissement de la mitsva correspondante.

Or, ce qui précède constitue une doctrine très lourde, dont les implications logiques sont multiples. En termes formels, cela signifie que les commandements divins donnés dans la Torah, bien qu'exprimés sous des formes simples comme « fais ceci » ou « ne fais pas cela », sont en réalité conçus comme des formules plus complexes, incluant une multitude de nuances implicites. De toute évidence, cela modifie leurs propriétés logiques. Par exemple, les deux propositions éthiques ci-dessous possèdent des propriétés logiques très différentes :

- « X doit faire Y » (simple).
- « X doit faire Y *et* être conscient (au degré *k*) de faire Y *et* avoir des motifs *l, n, m* pendant qu'il fait Y *et* fait Y afin de remplir l'ordre de faire Y » (complexe).

Lorsque j'affirme que deux propositions de ce type possèdent des propriétés logiques différentes, j'entends qu'elles ont des contradictoires, des implications, etc., différentes – tout comme une proposition élémentaire « P » possède des propriétés logiques différentes de celles d'une proposition composée « P+Q+R ». Cela est d'autant plus vrai que les éléments supplémentaires mentionnent le même sujet et/ou prédicat de multiples façons complexes.

Il s'ensuit que, si la doctrine décrite ci-dessus est acceptée littéralement et intégralement, de sorte qu'il n'existe en réalité aucune proposition éthique simple dans le judaïsme, alors le système logique qui lui est applicable n'est pas (comme on le présume souvent) celui qui s'applique aux propositions éthiques simples, mais un système beaucoup plus élaboré, adapté aux formes plus complexes, avec une multitude de nuances venant nuancer les relations simples. Il est essentiel de bien saisir toute la portée de cette implication de la doctrine.

Il existe d'autres facteurs complémentaires qu'il pourrait être nécessaire de prendre en considération :

Dans une éthique naturelle, le facteur **récompense/punition** est inhérent, car les actions que l'on devrait ou ne devrait pas entreprendre entretiennent une relation causale naturelle, constructive ou destructive, avec notre norme de valeurs – généralement le bien-être humain. Le fait d'agir ou de ne pas agir *entraîne* une amélioration ou une détérioration du ou des objectifs qui constituent notre norme ; et la gravité de la mesure dépend de la nature de cette causalité : nécessaire ou simplement utile, suffisante ou partielle, absolue ou conditionnelle, etc.

Ici, « X devrait faire Y », *car* si X *ne* fait pas Y, le ou les objectifs finaux Z seront *compromis* ; ou « X ne devrait pas faire Y », *car* si X *fait* Y, le ou les objectifs finaux Z seront *compromis* ; ou encore « X peut ou non faire Y », car que X fasse ou ne fasse pas Y, le ou les objectifs finaux Z ne seront *pas* compromis, même si une option peut être plus favorable que

l'autre, ou que des conséquences défavorables peuvent survenir, d'une manière ou d'une autre, seulement sous certaines conditions et non systématiquement.

Mais dans une éthique religieuse, c'est-à-dire fondée sur la Révélation divine, de telles relations causales ne sont pas toujours évidentes, notamment parce que le ou les buts ultimes en jeu ne nous sont pas toujours explicitement connus (bien que les commentateurs puissent interpréter les intentions divines de diverses manières). De plus, la récompense ou le châtiment, individuel ou collectif, ne sont pas toujours liés causalement aux actes de façon naturelle et manifeste, mais peuvent plutôt résulter d'une intervention divine, pour ainsi dire, par des voies cachées. En d'autres termes, même si la Nature est elle aussi un produit de la volonté divine, la religion présuppose que certaines relations lui sont intrinsèques (immanentes, naturelles), tandis que d'autres empruntent des voies plus extrinsèques (transcendantes, miraculeuses).

Ainsi, en religion, la récompense ou le châtiment, que nous symboliserons respectivement par Z1 et Z2, entretient la relation formelle suivante avec le commandement : « X doit faire Y, *et* si X fait Y, alors Z1 est promis, *et si X ne fait pas Y, alors Z2 est menacé » ; et de même, mutatis mutandis* , dans le cas de « X ne doit pas faire Y » . Les impératifs sont associés à des promesses et des menaces, mais on ne peut pas formellement *inférer* de ces impératifs des propositions conditionnelles naturelles négatives.

institution divine , qui peut ne pas avoir (bien qu'elle puisse avoir) de lien causal naturel avec l'impératif (positif ou négatif). Le résultat n'est pas une conséquence automatique de la loi naturelle, mais résulte d' actes de volonté divins *spécifiques* à chaque cas. Même si les choix de Dieu sont généralement uniformes, ils conservent toujours un caractère plus volontaire. Cette hypothèse expliquerait l'irrégularité des résultats (qui pourrait aussi être due à la complexité des causalités naturelles en jeu), et s'accorde parfaitement avec la doctrine selon laquelle Dieu souhaite se réserver la possibilité de la miséricorde et du pardon.

Dans ce contexte, la question de *la rédemption* se pose. Dans la nature, certaines erreurs peuvent être corrigées, d'autres non. Dans le judaïsme, par une sorte de grâce divine, nous nous voyons souvent offrir d'autres possibilités de rédemption, l'annulation et le pardon du *fait accompli* , au-delà du naturel, par le repentir et la transformation personnelle (*teshuvah*), par la charité (*tsedakah*) et le sacrifice au Temple (*korbanot*). Tout cela a une signification logique.

Une autre question potentiellement pertinente est celle du lien entre récompense et châtiment et **effort** . Dieu s'intéresse-t-il uniquement à *l'* accomplissement de la tâche, ou bien l'effort déployé pour accomplir une mitsva a-t-il une signification à ses yeux ? L'effort implique de lutter contre la résistance, qu'elle provienne de ses propres facultés, faiblesses ou de divers facteurs extérieurs ; autrement dit, selon une terminologie chère aux rabbins, il s'agit de la résistance face au *yetzer haraa* , cette « inclination au mal » que posséderait l'humanité en particulier et le monde en général.

En matière de récompense, si deux personnes accomplissent la même mitsva, et que pour l'une cela a été *facile* et pour l'autre *difficile* , sont-elles au même niveau moral et spirituel ? Celle pour qui cela a été facile est, d'une certaine manière, considérée comme supérieure, compte tenu de la facilité rencontrée ; mais celle pour qui cela a été plus difficile est, d'un autre côté, considérée comme supérieure, compte tenu de l'effort supplémentaire fourni.

Plus précisément, par exemple, si une personne ne tue, ne vole et ne commet jamais d'adultère (et nombreuses sont les personnes qui entrent dans ces catégories), est-elle toujours considérée comme vertueuse ? Ou bien le mérite dépend-il du fait d'avoir été tenté et d'y avoir

résisté, comme le prétendent certains rabbins, et croît-il en fonction de la difficulté rencontrée ? Autrement dit, pour reprendre une image technologique, seule la production de chaleur est-elle valorisée par la loi juive, tandis que la supraconductivité est condamnée ?

Plus formellement, l'injonction « X doit faire Y » signifie-t-elle, dans la Torah, « si X fait un effort pour faire Y, il est récompensé ; sinon, non » ? Et l'injonction « X ne doit pas faire Y » signifie-t-elle, dans la Torah, « si X est tenté mais résiste à faire Y, il est récompensé ; sinon, non » ? Il est peut-être impossible de répondre à ces questions sur le plan formel ; toute doctrine cohérente, qui ne présente aucune difficulté intrinsèque, est, de ce point de vue, équivalente.

Concernant les mitsvot négatives que nous venons d'évoquer, il convient de préciser que les tentations sont en réalité constantes : toute source de colère, réelle ou imaginaire, constitue une tentation de violence et, à terme, de meurtre ; tout objet que l'on peut prendre en main (appartenant à autrui) est une tentation de vol ; chaque femme croisée est une tentation de viol et, si elle est mariée, d'adultère. Ainsi, même si l'on considérait ces tentations comme infimes, voire nulles, pour la plupart des gens, ou si le fait de les surmonter était perçu comme n'apportant qu'un mérite négligeable pour la plupart d'entre eux, on ne pourrait affirmer avec certitude, dans de tels cas, *qu'aucune* tentation n'a eu lieu et, par conséquent, qu'aucune résistance à la tentation n'a été exercée.

L'idée des rabbins les plus extrémistes peut être exprimée plus pleinement en disant que chaque mitsva se réfère à quatre résultats (laissant de côté les questions plus complexes de kavanah mentionnées précédemment) comme suit : par exemple, que « X doit faire Y » dans la Torah signifie « X doit vouloir Y » (voir la forme (c), dans la section précédente), de sorte que :

- si **X veut Y** (= action active), la mitsva est accomplie et récompensée ;
- Si **X fait Y, mais ne *veut pas* Y** (= performance passive), la mitsva n'est pas véritablement accomplie et aucune récompense ne s'ensuit ;
- Si **X ne veut pas Y, mais qu'il ne *fait pas* Y** (= péché d'omission), la mitsva est enfreinte, même si la punition est peut-être relativement moins sévère ;
- Si **X ne veut pas Y** (= péché par commission), la mitsva est enfreinte d'une manière plus punissable.

De même, l'affirmation « X ne doit pas faire Y » dans la Torah est censée signifier « X ne doit pas vouloir Y » (voir la forme (d)), ce qui entraîne quatre résultats possibles, mutatis mutandis, comme indiqué précédemment ; et il en va de même, vraisemblablement, pour « X doit faire/ne veut pas faire Y » (voir la forme (e)) et « X ne doit pas faire/ne veut pas faire Y » (voir la forme (f)). Tout cela semble cohérent.

En matière de punition, une personne qui a tout fait pour accomplir une mitsva positive ou résister à la tentation de pécher, mais qui a échoué, est-elle traitée moins sévèrement qu'une personne qui a moins essayé, voire pas du tout ? Cette question, comme la précédente, peut être formulée en termes formels ; elle propose des nuances supplémentaires. Notre sensibilité humaine à la justice nous pousse à y répondre par l'affirmative ; le judaïsme tend à être d'accord en principe, bien que certains récits semblent indiquer que cela est parfois sans importance.

D'autres distinctions et nuances apparaissent lorsqu'on aborde la question de la kavanah. Par exemple, une personne ignorant la loi, ayant été enlevée loin de sa communauté, et consommant sciemment du porc, n'est pas comparable à une personne connaissant la loi et

souhaitant la transgresser pour exprimer son rejet. Ces subtilités dépassent le cadre de cette étude ; je les mentionne simplement pour rappeler au lecteur que le sujet est loin d'être épuisé.

Puisqu'on aborde la question des récompenses et des punitions, il convient de mentionner un concept intéressant de déontologie (logique éthique générale) présent dans la Bible et le Talmud : celui de **réparation** . Par exemple, le vol est interdit (une mitsva négative), mais si un vol est commis, le fait de restituer l'objet volé à son propriétaire (une mitsva positive), parfois accompagné d'une quantité supplémentaire du même objet, dispense le voleur de la peine encourue (comme les coups de fouet). On trouve des exemples similaires dans le droit humain et l'éthique « naturelle ».

Ces processus correctifs peuvent être exprimés formellement comme suit. Dans certaines situations, X cause Y *et* NonX cause NonY ; tandis que dans d'autres cas, bien que X cause Y, NonX ne cause *pas* NonY – de sorte que le *dommage causé* (Y) par la violation (X) ne peut être *réparé* (NonY) par un remède (NonX). Il s'agit là d'une intuition, avant tout, de la logique causale, à savoir que certaines relations causales sont réversibles, tandis que pour d'autres, « ce qui est fait est fait » – elles sont, pourrait-on dire, « entropiques ».

Au sens large, toute récompense ou punition, dans ce monde ou dans l'au-delà, est considérée comme un remède. C'est le concept de ***tiqun*** (réparation), si cher aux mystiques juifs et si largement utilisé par eux. La vie est soit dégénérescence (par le péché), soit réparation (par les bonnes actions ou par la récompense/punition infligée par la société ou par Dieu). Notons que la récompense est, en fin de compte, autant un *tiqun* que la punition, car une bonne action non récompensée est comparable à un travail non rémunéré : il y a injustice, quelque chose qui aurait dû être accompli ne l'a pas été.

> Il convient de souligner que les rabbins n'expliquent nulle part (à ma connaissance) comment ils savent que Dieu a voulu que les mitsvot possèdent les caractéristiques particulières qu'ils leur attribuent. Certes, la Torah écrite n'est pas aussi explicite qu'eux sur ces questions. De même, aucune des inférences découlant des caractéristiques particulières abordées dans ce chapitre ne figure dans les listes principales de principes herméneutiques ; il n'est nulle part démontré précisément comment de tels raisonnements pourraient être intégrés au texte de la Torah au moyen des principes herméneutiques énumérés. Les particularités de la logique éthique rabbinique sont simplement considérées comme allant de soi, comme faisant partie intégrante de la tradition orale ; et peut-être perçues comme implicites, dans une certaine mesure, dans le comportement des personnages exemplaires des récits de la Torah, du Talmud et des écrits inspirés postérieurs. Comme nous l'avons souligné, des discussions existent entre rabbins quant à leur force juridique ultime. Je suggérerais que ces particularités se sont développées progressivement dans la tradition rabbinique, nourries par l'idéalisme, et parfois la surenchère, des rabbins successifs.

Enfin, notons que les mitsvot peuvent présenter **d'autres caractéristiques** (sans lien avec ce qui précède). Par exemple, elles sont souvent liées temporellement, sous la forme « **vous devez accomplir [la]mitsva A avant la mitsva B** ». Il s'agit alors de commandements complémentaires, disons C, dont le sujet est identique à A et B, et dont le prédicat contient deux commandements dans un ordre précis. De tels énoncés peuvent avoir n'importe quelle polarité ou modalité[285] ; ils peuvent être, outre catégoriques, conditionnels, au sein de hiérarchies diverses et

---

285 D'autres formulations existent, comme « A peut précéder B », « A ne doit pas précéder B », « A ne peut pas précéder B », etc. On peut également utiliser des modalités intermédiaires telles que « devrait de préférence » ou « ne devrait pas de préférence » (celles-ci correspondent à des degrés de probabilité dans la modalité naturelle).

parfois complexes. Il va sans dire que la logique formelle de telles propositions peut devenir très complexe. Cette caractéristique n'est pas propre à la déontologie juive, mais se retrouve en éthique naturelle, où les moyens complémentaires pour atteindre une fin sont souvent ordonnés de la même manière.

> Un exemple tiré du judaïsme est l'ordre recommandé pour les mitsvot du *talit* (châle de prière) et *des tefillin* (phylactères ; étuis en cuir contenant des extraits des Écritures, munis de lanières) : parmi ces derniers, le *tefillin du rosh* (tête) doit être mis avant celui du *yad (* bras) . À proprement parler, il s'agit de mitsvot indépendantes, mais l'ordre dans lequel elles sont énumérées ici est idéal. Il nous est également indiqué précisément à quelles étapes les bénédictions appropriées doivent être récitées. [286]La manière dont tout cela est prouvé (le cas échéant) à partir des Écritures est une autre question, relevant de l'herméneutique ; nous nous intéressons ici aux formalités.

3. Comment compter les mitsvot.

Une des propriétés intéressantes et particulières des commandements bibliques ou talmudiques/rabbiniques réside dans **la non-équivalence entre une proposition éthique et son contraire** . Autrement dit, « X doit faire Y » et « X ne doit pas faire Y » (ou, de manière similaire, « X ne doit pas faire Y » et « X ne doit pas faire Y »), bien qu'implicites l'un pour l'autre, peuvent néanmoins, formellement, dans certains cas, être considérés comme deux mitsvot distinctes ! Par exemple, Deutéronome 22:19, qui traite des cas de diffamation de l'épouse par le mari, stipule à la fois « elle restera sa femme » et « il ne la répudiera pas tant qu'il vivra » ; l'obligation de rester marié et l'interdiction de divorcer sont identiques, et pourtant toutes deux sont explicitement mentionnées ici. Un autre exemple est celui de Deutéronome 25:17 et 19, les commandements de se souvenir et de ne pas oublier les méfaits d'Amalek envers Israël.

À première vue, répéter le même commandement sous forme positive et négative pourrait sembler redondant ; on pourrait même supposer que ces deux formulations étaient considérées comme deux lois distinctes, afin de satisfaire une conception préconçue du « nombre de mitsvot ». Cependant, l'explication donnée par les rabbins est tout à fait plausible : cette insistance vise non seulement à encourager doublement l'obéissance au commandement, mais aussi à souligner les possibilités supplémentaires de récompense ou de punition inhérentes à son accomplissement ou à son non-respect. (Il est à noter que les mitsvot positives et négatives en question ne sont pas nécessairement proches l'une de l'autre dans le texte biblique : par exemple, Lévitique 19:13 et Deutéronome 24:15, concernant le paiement sans délai et en temps voulu du salaire d'un ouvrier, sont éloignés l'un de l'autre tout en étant complémentaires.)

Il existe donc une règle générale (ou quasi générale) selon laquelle la désobéissance à un commandement positif ne peut être punie par les tribunaux rabbiniques, bien qu'elle puisse avoir des conséquences sociales négatives ou des conséquences divines, dans cette vie ou dans l'au-delà ; en revanche, la désobéissance à un commandement négatif peut être punie par les tribunaux rabbiniques, même si elle peut également avoir des conséquences diverses. Concernant

---

[286] Il existe de nombreuses prescriptions supplémentaires, comme celle selon laquelle, si l'on a pris le *yad tefillin* avant le *rosh tefillin* , il convient par respect de continuer à le mettre ; ou encore, si l'on parle au cours de la cérémonie, une autre bénédiction doit être récitée ; et ainsi de suite. D'un point de vue formel, ces détails constituent une multitude de mitsvot conditionnelles (si-alors).

l'obéissance aux commandements positifs ou négatifs, la récompense qui en découle ne relève généralement pas de la compétence des tribunaux rabbiniques (bien qu'ils puissent, dans certains cas, ordonner qu'une personne soit honorée, par exemple), mais peut être inscrite dans la nature (par Dieu, bien sûr), se manifester comme un phénomène social (très probablement dû à la culture ambiante induite par la Torah) ou être opérée providentiellement (c'est-à-dire par intervention divine) dans ce monde ou dans l'autre.

En réalité, nous avons ici une *convention linguistique particulière* selon laquelle, lorsqu'un commandement est formulé *uniquement* de manière positive, les tribunaux ne sont pas compétents pour punir la transgression ; en revanche, lorsqu'il est exprimé *également ou uniquement* de manière négative, ils le sont. Il s'agit d'un signal, d'un code, absent du langage courant, et donc non pas d'une règle de logique éthique formelle, mais propre (nous apprenons) au domaine de la Torah.

Il convient de noter que, dans certains cas, les commandements positifs et négatifs ne sont pas, à proprement parler, formellement opposés l'un à l'autre. Cela peut se produire lorsque le commandement positif se réfère à un acte de volonté précis, et que le commandement négatif ne se réfère pas simplement à l'absence de cette volonté, mais à un autre acte de volonté précis, mais contraire. Par exemple, Deutéronome 22:29, concernant les cas de viol, impose le mariage et interdit le divorce ; ces deux commandements ne sont pas identiques, contrairement au cas mentionné précédemment dans Deutéronome 22:19, car on peut être contraint d'épouser quelqu'un sans pour autant avoir l'interdiction absolue de divorcer peu après.

De même, dans Deutéronome 21:23, l'interdiction de laisser un homme *pendu* toute la nuit et l'obligation de l' *enterrer* le jour même de son exécution ne s'opposent pas formellement. Dans Deutéronome 22:1,3, la mitsva de restituer un objet trouvé perdu et l'avertissement de ne pas passer à côté sans le remarquer (afin d'éviter les démarches liées à sa restitution) ne se justifient pas mutuellement ; il en va de même pour Deutéronome 22:4, concernant l'aide à apporter à l'animal tombé de son prochain. Enfin, les commandements de Deutéronome 22:6-7 relatifs à la mère oiseau ne se déduisent pas les uns des autres (il aurait pu être demandé de ne prendre ni la mère ni les petits, ou la mère sans les petits).

On trouve également dans la Torah une autre forme de redondance apparente : **la répétition de certaines lois, tant de manière générale que spécifique** . Par exemple, si l'inceste est interdit entre un homme et *certains* proches parents désignés (Lévitique 18:7-18), on peut se demander pourquoi l'interdire également avec *tout* proche parent (Lévitique 18:6). Là encore, les commentateurs expliquent que cette répétition souligne la sévérité de la mitsva et met en garde contre la double peine qu'implique sa transgression, dans le cas des mitsvot négatives ; ou, dans le cas des mitsvot positives, contre leur importance et la double récompense qu'elles entraînent. Un calcul est proposé. Concernant l'exemple pris ici, on pourrait dire que si l'inceste en général engendre une faute morale de x , une telle pratique avec un proche parent désigné engendre une faute plus importante, $x + y$.[287]

---

287 L'exemple présenté ici n'est peut-être pas le plus pertinent, car trop complexe. Le texte peut être interprété comme *klal uphrat* , c'est-à-dire que la généralité initiale est limitée aux spécificités énumérées ci-après [quatrième règle herméneutique de Rabbi Ishmaël] ; ou bien la généralité peut être comprise comme se référant à des actes érotiques non copulatoires, tandis que les spécificités se rapportent à la copulation, bien que la formulation soit identique [*lo tikrav legalut ervah* , ne vous approchez pas pour découvrir la nudité]. De plus, le sujet de ces interdictions est généralement masculin [*ish* , un homme],

Cette question en soulève une autre, d'un intérêt encore plus général pour la logique formelle des propositions éthiques : quelles sont les relations logiques entre impératifs, permissions, interdictions et exemptions ? Cette question relève de la logique modale et, comme nous le verrons, on peut y répondre entièrement **en se référant à la logique aléthique (non éthique)** .

Nous savons que, dans la logique des propositions non éthiques, si la prédication d'une espèce implique syllogistiquement la prédication de tous ses genres, la prédication d'un genre ne suffit pas à impliquer la prédication d' une espèce *quelconque* (choisie aléatoirement), bien qu'elle implique *qu'au moins une de ses espèces* (sans préjuger *laquelle*) soit prédicable. Par contraposition, il s'ensuit que : si la négation d'un prédicat générique implique la négation de *tous* les prédicats relativement spécifiques, la négation d' une espèce *quelconque* (ou même de plusieurs, pourvu qu'il n'y en ait pas plus de toutes) n'est pas formellement suffisante pour nier un genre donné ; il faut en revanche nier *toutes* ses espèces pour garantir la négation d'un genre donné.

Comme nous allons le montrer, certaines règles peuvent être déduites de ce qui précède, en matière de logique éthique. La relation formelle entre les propositions éthiques et neutres se trouve dans **la téléologie** (un dérivé de la logique causale). Les énoncés normatifs se réfèrent à *des moyens et des fins* ; ils nous indiquent si telle ou telle chose est *nécessaire, nuisible, ou ni nécessaire ni nuisible à une norme de valeur* acceptée . Cette norme peut avoir pour origine une révélation, des délibérations rationnelles ou des choix irrationnels ; elle peut être plus ou moins explicite, et unitaire ou multiple (à condition qu'elle soit cohérente, ou du moins que ses composantes soient clairement hiérarchisées).

Dans le judaïsme, la norme est la Volonté divine, dont le contenu précis ne nous est connu que partiellement et de manière spéculative, dans la mesure où il est implicitement exprimé dans la Torah à travers les lois et les récits (et de même, *mutatis mutandis* , dans certaines autres religions). En éthique naturelle, la norme est le bien-être humain général, qui peut être élargi pour inclure les préoccupations écologiques ; cette norme est largement explicite et cohérente, dans la mesure où elle est connaissable par la biologie et les sciences apparentées. Les systèmes éthiques plus subjectifs se réfèrent aux émotions personnelles ou au bien-être de groupes spécifiques (par exemple, une ethnie) comme critère, et sont généralement non verbalisés et souvent incohérents. Quoi qu'il en soit, quel que soit le critère de valeur (que nous appellerons **C**), les relations formelles suivantes sont établies par la science logique, pour toute action donnée (appelons-la **B**) accomplie par une personne (**A**) :

- **A doit faire B** (B est impératif pour A), ce qui signifie que si A ne fait pas B, C ne peut pas se produire.
- **« A ne doit pas faire B »** (B est interdit à A) signifie que si A fait B, C ne peut pas se produire.
- **L'expression « A ne doit ni ne ne doit faire B »** (appelons cela une « autorisation », faute de meilleur terme) signifie que, que A fasse ou ne fasse pas B, C peut toujours se produire.

---

sans précision quant au statut des partenaires féminines. Et ainsi de suite – mais laissons de côté ces complications dans ce contexte.

En plus:

- **A peut faire B** (B est autorisé à faire A) signifie que B est soit impératif, soit autorisé à A.
- **« A ne peut pas faire B »** (B est exempté de A) signifie que B est soit interdit, soit autorisé à A.

Voici donc les interprétations aléthiques de la nécessité éthique *catégorique* , de l'impossibilité, de la contingence, de la possibilité et de la non-nécessité, respectivement. Notre palette de modalités éthiques peut être étendue aux téléologies *conditionnelles* . Ainsi, par exemple, l'action B de A est *favorable* à C si elle provoque C dans certaines circonstances ; et l'action B de A est *dangereuse* pour C si elle inhibe C (ne provoque pas C) dans certaines circonstances. Notre objectif est ici d'établir **les relations entre les espèces et les genres d'action** . Sachant qu'un genre donné (disons **G**) est impératif, interdit, etc., que pouvons-nous en déduire concernant ses espèces (disons **S1** , **S2** , **S3** , etc.) ? Et inversement ?

a. Si un genre G est impératif , *aucune* de ses espèces n'est logiquement considérée comme impérative, ni quoi que ce soit d'autre, bien qu'il soit sous-entendu qu'au *moins une* de ses espèces doit être réalisée, *sinon G ne peut exister, et par conséquent C ne peut exister* . Il est important de noter que S1, S2, S3... sont implicitement impératifs par l'impératif de G, mais pas individuellement, ni distributivement, et encore moins collectivement ; seule la disjonction de la série de S est affectée, chaque S pouvant tout aussi bien, pris individuellement, être autorisé, impératif ou même interdit. Il s'ensuit, par contraposition, qu'il ne suffit pas de savoir que chacune de ses espèces, S1, S2, S3, ..., est exemptée, pour en déduire qu'un genre G est exempté ; il faut établir que les espèces ne sont pas impératives par disjonction, comme nous venons de le définir ; il est essentiel de bien le retenir ! Ainsi, **si une espèce quelconque, par exemple S1, est exemptée,** aucune inférence concernant ses genres, tels que G, n'est logiquement possible.

b. Si un genre G est interdit , *toutes* ses espèces sont logiquement interdites, *car si une ou plusieurs de ces espèces existaient, G existerait également, et donc C ne pourrait exister.* L'interdiction de G est ici transmise à S1, S2, S3, ..., de manière distributive et collective ; ce lien est beaucoup plus fort que dans le cas précédent. Il s'ensuit, par *l'absurde* , que **si une espèce quelconque, par exemple S1, est autorisée** , alors tous ses genres, tels que G, sont autorisés (par obligation ou par licence).

c. Si une espèce quelconque, par exemple S1, est impérative , alors tous ses genres, tels que G, sont impératifs, *car l'absence de G (impliquée par S1) impliquerait l'absence de S1, condition sous laquelle C ne peut se produire* . Notons que les autres espèces de G, S2, S3, ..., ne sont pas nécessairement toutes impératives ; l'impératif de G, ici, est plutôt accessoire à celui de S1, s'apparentant davantage à une fatalité, du fait qu'on ne peut générer S1 sans G ; G ne serait impératif *en soi que si toutes ses espèces étaient également impératives* . Il s'ensuit, par *l'absurde* , que **si un genre G est exempté** , alors toutes ses espèces, S1, S2, S3, ..., sont exemptées (soit interdites, soit autorisées).

d. Si une espèce quelconque, disons S1, est interdite , aucune inférence n'est possible concernant son genre G, *car étant donné que S1 implique non-C et que S1 implique G, nous ne pouvons que conclure que G n'implique pas C (puisque si G impliquait C, alors S1*

impliquerait à la fois non-C et C, et S1 serait donc impossible, contrairement à la prémisse selon laquelle il est interdit, ce qui implique le potentiel). G peut également être impératif (non-G implique non-C, auquel cas les espèces restantes S2, S3, ..., sont au moins impératifes de manière disjonctive), ou interdit (G implique non-C, auquel cas l'interdiction de S1 est simplement une conséquence de celle de G), ou ni impératif ni interdit (« G n'implique pas C » exclut seulement la possibilité que G soit impératif à *non-* C, ce qui ne nous concerne pas, puisque c'est C qui est notre critère de valeur). Il résulte de tout ce qui précède que **si un genre G est permis** , aucune inférence n'est logiquement possible concernant ses espèces S1, S2, S3, ... Chacune d'elles pourrait tout aussi bien être impérative (auquel cas G serait impérative et donc autorisée), autorisée (ce qui impliquerait seulement que G est autorisée) ou interdite (ce qui n'implique rien pour G).

Enfin, il est important de noter que, sachant **qu'un genre G** est **autorisé** (c'est-à-dire ni impératif ni interdit), on ne peut que déduire pour ses espèces qu'elles sont exemptées (c'est-à-dire soit interdites, soit autorisées) ; et sachant **qu'une espèce quelconque, par exemple S1,** est **autorisée** , on ne peut que déduire pour ses genres, tels que G, qu'ils sont permis. Ces relations découlent de ce qui précède. Il n'est pas nécessaire d'approfondir davantage la question ici, en ce qui concerne les situations conditionnelles.

Il convient toutefois de noter que les principes susmentionnés, décrivant *la transmission ou la relativité de la modalité éthique au sein des hiérarchies conceptuelles* , peuvent également s'exprimer sous forme de syllogismes modaux. Les modes valides les plus évidents sont (voir b et c ci-dessus, qui aboutissent à des conclusions catégoriques) :

G est un genre de S1,
et A ne doit pas faire G ;
Par conséquent, A ne doit pas faire S1.

S1 est une espèce de G,
et A peut faire S1 ;
Par conséquent, A peut faire G.

G est un genre de S1,
et A ne peut pas faire G ;
Par conséquent, A ne peut pas faire S1.

S1 est une espèce de G,
et A doit faire S1 ;
Par conséquent, A doit faire G.

Dans le langage courant des Juifs pratiquants, le terme « mitsva » est employé dans un sens large et souple, englobant toute bonne action ou tout acte de retenue salutaire, susceptible d'attirer les louanges. Cependant, dans le contexte de la doctrine des **613 mitsvot** pour les Juifs, ou de celle des **7 mitsvot** pour les Bnei Noah (non-Juifs), le terme acquiert des sens plus restreints, qui diffèrent d'ailleurs légèrement selon les systèmes. Ce phénomène sera expliqué ci-après, car il est particulièrement intéressant du point de vue de la logique et propre au droit juif (ou d'inspiration juive).

La logique formelle traite des énoncés grammaticaux signifiants, chacun symbolisant une apparence phénoménale, concrète ou abstraite, matérielle ou mentale, empirique ou hypothétique, réelle ou illusoire. Dans cette perspective ouverte, même le subjectif devient objectif, et la logique est toujours accessible à tous ceux qui aspirent à intégrer le corpus de connaissances qu'elle cherche à construire progressivement. Chaque événement présente une multitude de facettes et de niveaux, interconnectés de multiples façons. Chacun de ces innombrables phénomènes, qu'ils soient inclus ou adjacents à un autre, peut être représenté conceptuellement

par des propositions verbales ; cependant, de nombreux objets de l'expérience perceptive ou de l'intuition ne sont jamais verbalisés.

Dans cette perspective souple, il serait absurde et arbitraire de tenter d' *énumérer dogmatiquement* des « lois » de quelque nature que ce soit, et d'affirmer « il existe N lois de la nature dans tel ou tel domaine » (par exemple, les trois lois de la thermodynamique) ou « il existe M lois morales à suivre dans telle ou telle situation » (par exemple, les sept péchés capitaux). Une telle énumération devrait englober toutes les propositions, *à un même niveau* , qui sont vraies et dont toutes les autres relatives au sujet peuvent être déduites ; et elle prétendrait à une certaine finalité.

Ce type de programme logistique ultra-rationaliste, que l'on retrouve encore chez certains logiciens modernes d'inspiration cartésienne, ne tient aucun compte de l'apport constant de données empiriques qui se manifeste dans la pratique. Cet apport progressif influence nécessairement non seulement l'application des lois, mais aussi leurs fondements et leur contenu mêmes.

Dans toute science ou tout domaine de connaissance, on peut identifier certains grands principes, quelle que soit la manière dont on y parvient, qui dominent les autres données, à la manière d'une relation déductive entre axiomes et théorèmes ; mais tout penseur avisé garde à l'esprit les sources inductives de l'ensemble et reste pragmatique dans sa démarche. Autrement dit, *dénombrer rigoureusement* les « lois » serait une procédure très artificielle, surtout si l'on s'obstinait à ***en respecter un nombre précis*** . Or, on retrouve cette pratique dans le droit juif, ce qui, comme on pouvait s'y attendre, influence non seulement son contenu, mais aussi sa forme.

Ainsi, différents rabbins s'accordent *sur* le nombre de mitsvot pour les Juifs et de mitsvot pour les non-Juifs, conformément à la tradition talmudique, mais divergent quant *aux* commandements précis à inclure ou à exclure de cette liste. Tant qu'ils parviennent au total correct, même superficiellement, leur système conserve une certaine légitimité ; en revanche, un système refusant de reconnaître ce nombre magique et insistant sur un nombre irréductiblement supérieur ou inférieur serait d'emblée rejeté. Il est également admis qu'il existe **248 mitsvot positives et 365 mitsvot négatives** [288]. Mon propos n'est pas ici de critiquer cette approche, mais d'en souligner les spécificités logiques.

> Il est intéressant de noter que le nombre 613 [*TaRYaG* , en hébreu,]ne repose, à ma connaissance, que sur une brève mention dans *Maccot* 23b, citant Rabbi Simlai, et le Talmud ne propose aucune énumération détaillée de ces mitsvot. Une explication que j'ai lue suggère que ce nombre correspond à la somme de : 2 pour les deux premiers commandements des Dix Commandements, que les Enfants d'Israël ont entendus au Sinaï directement de Dieu ; plus 611, qui est la guématrie du mot TORAH (T=400, O=6, R=200, H=5), qui leur a été transmis indirectement par Moïse. J'ignore si cette explication a été élaborée *a posteriori ou si elle constituait la raison originelle de ce nombre.*

Dans un tel contexte, on ne peut pas considérer *n'importe quelle* mitsva (ordonnance éthique) comme une mitsva (notez l'emploi d'une majuscule). Seules certaines mitsvot méritent cet honneur, et leur statut repose principalement sur la tradition (par exemple, elles figurent dans la liste proposée par Maïmonide dans le *Sefer HaMitzvot* , ou dans celle du *Sefer HaChinukh*).

---

288 On dit que cela correspond aux 248 os de notre corps et aux 365 jours de l'année, et que cela implique la nécessité de consacrer toutes ses facultés au service de Dieu. (J'ignore si notre corps compte réellement 248 os précisément ; quant aux 365 jours, il s'agit d'un nombre rond, corrigé lors des années bissextiles.)

On ne peut affirmer avec certitude que ces lois, appelées *av* mitsvot (premières mitsvot), sont toutes au même niveau conceptuel ; ni que leur ensemble permette la déduction stricte de toutes les autres lois, bien que nombre d'entre elles soient effectivement déductibles (on les appelle alors *toledot)* . [(descendants]). Ainsi, l'énumération n'a aucun fondement naturel ; c'est une structure imposée.

Dans une certaine mesure, les mitsvot forment un ensemble hétéroclite, reflétant peut-être la complexité du monde auquel elles sont censées s'appliquer. Alors que, du point de vue de la logique formelle (et d'ailleurs pour des codes de loi comme le *Choulhan Aroukh* , mentionné plus loin), toute injonction individuelle, catégorique ou conditionnelle, impérative ou autre, compte comme une sentence éthique (mitsva), une mitsva traditionnelle (*av* mitsva) peut consister en un ensemble de telles sentences, ensemble ou séparément, explicites ou implicites. La plupart des mitsvot sont sans doute implicites dans les mitsvot ; mais, à vrai dire, à proprement parler, on ne peut affirmer que toutes le sont : de nombreux détails proviennent de la tradition ou de décisions rabbiniques ultérieures, et beaucoup varient d'une communauté à l'autre.

Prenons un exemple au hasard. Dans Exode 20:12, « Honore ton père et ta mère », deux éléments distincts sont énumérés (et non simplement « les parents »), et pourtant, ils constituent une seule et même loi. Parfois, la composition est plus complexe : par exemple, Deutéronome 25:3, « Qu'il lui donne quarante coups, pas plus », prescrit de donner des coups, en autorise jusqu'à quarante et en interdit plus de quarante, le tout dans une seule et même phrase. Il n'est pas toujours facile de prévoir et de comprendre comment et pourquoi les rabbins ont divisé certaines phrases en deux ou plusieurs mitsvot distinctes, tandis qu'ils en ont conservé d'autres, ou en ont fusionné certaines en une seule mitsvot.

> Plus généralement, notons que, dans certains cas, des énoncés qui auraient pu intuitivement être considérés comme des lois sont finalement rejetés par la jurisprudence rabbinique ; tandis que des énoncés qui auraient pu, à première vue, sembler relever du récit anecdotique, deviennent des lois. Chaque cas doit être expliqué individuellement, en se référant aux discussions talmudiques et post-talmudiques pertinentes ; il n'existe pas de justification universelle. La tradition orale, par ailleurs, précise et délimite les lois, en indiquant leur champ d'application et en détaillant leurs exceptions.

Si nous nous intéressons maintenant non plus à ces systèmes numériques, mais au système juridique élaboré du *Choulhan Aroukh* , nous constatons que ce dernier vise à énumérer toutes les mitsvot (avec un m minuscule), sans chercher à les compter, lesquelles sont généralement acceptées comme faisant partie de la Halakha, et même de nombreuses traditions subculturelles (*minhagim*). Alors que le Code des 613 mitsvot est par définition exhaustif, le *Choulhan Aroukh* constitue plutôt une tentative d'exhaustivité (et d'organisation, du moins pour les lois actuellement pertinentes). Il est clair que l'on ne peut espérer déduire mécaniquement les milliers de nuances de la casuistique du *Choulhan Aroukh* des 613 mitsvot. Ces dernières pourraient plutôt être considérées comme les titres de chapitres, désignant des ensembles de mitsvot d'importance et de consensus variables.

De plus, comme Aaron Lichtenstein l'a brillamment démontré dans son ouvrage **Les Sept Lois de Noé** * , le terme « mitsva » n'a pas tout à fait la même signification ni les mêmes connotations dans le code juridique des 613 mitsvot et dans celui des 7 mitsvot. Il existe des parallèles et des liens génétiques entre ces systèmes, mais aussi des différences importantes et des nuances dans le détail. Là encore, le terme « mitsva » revêt donc une signification variable

(même après la mise en évidence d'environ 66 équivalences entre les deux systèmes proposée par Lichtenstein, comme il le soutient lui-même).

Le concept de « titres de chapitres », plutôt que de « principes fondamentaux dont tous les autres découlent », est également mis en évidence dans cet ouvrage : dans la liste des lois noachiques, les titres tendent à décrire un *comportement négatif extrême* (par exemple, manger un membre d'un animal vivant), sans toutefois s'y limiter, c'est-à-dire sans exclure d'autres comportements proscrits, ni même des comportements positifs prescrits (en l'occurrence, contre d'autres formes de cruauté envers les animaux et en faveur de la bienveillance à leur égard).

Il ressort de ce qui précède que le décompte des mitzvot n'est pas une mince affaire.

4. Moralité imposée *vs.* Moralité personnelle.

Selon le judaïsme, une personne mérite davantage un acte de bienfaisance accompli sur ordre de Dieu que s'il est accompli volontairement. En effet, dans certains cas (par exemple, agiter le *loulav* en dehors de la fête de Souccot), accomplir un acte sans y avoir été ordonné est inutile et ne vaut aucun mérite ; dans d'autres cas (comme celui d'un non-Juif qui présume observer le sabbat), cela est même contre-productif et passible de sanctions.

Dans cette perspective, l'éthique n'est pas « universelle » au sens d'uniforme pour tous, mais peut varier d'un groupe à l'autre, voire d'un individu à l'autre. Ainsi, les Juifs peuvent avoir un ensemble de règles, les non-Juifs un autre ; les Israélites, les Lévites et les Cohanim peuvent être soumis à des règles différentes, de même que certaines catégories d'individus, comme les naziréens, les juges (au sein d'un Beth-Din, ou tribunal religieux) ou les rois ; les hommes, les femmes et les enfants n'ont pas nécessairement les mêmes obligations, restrictions et libertés ; les prophètes ou les rois peuvent recevoir des ordres très personnels ; et ainsi de suite. Non seulement les règles peuvent varier d'une population à l'autre, mais les récompenses et les punitions peuvent également varier en conséquence.

Je ne vois aucune difficulté logique à ce point de vue, en ce sens que je n'ai jamais adhéré à l'idée kantienne selon laquelle la morale est nécessairement réciproque et universelle. La déontologie, logique générale des formes éthiques, ne saurait se réduire à de simples énoncés catégoriques, mais doit prendre en compte un entrelacement complexe d'énoncés conditionnels. De même que l'aspect non éthique de la nature présente diversité et conditionnalité, ainsi qu'une certaine uniformité et catégoricité, l'aspect éthique de la nature (dans la mesure où il existe), et plus encore l'éthique d'origine divine, peut manifester ces diverses modalités.

De plus, en éthique naturelle comme en éthique religieuse, le conditionnement peut être de toute nature et de toute modalité : il peut être extensionnel (schématiquement : « dans le cas de cette catégorie de personnes, ainsi ; dans tous les autres cas, autrement »), naturel/temporel (par exemple : « lorsqu'un *naziréen* mange une certaine quantité de raisins, il est passible de certaines sanctions »), voire épistémique (c'est-à-dire : « si une personne avait connaissance de telle ou telle chose, elle en est responsable ; sinon, non »). La recherche d'absolus (d'une éthique qui puisse être prouvée avec certitude) ne doit pas être confondue avec la recherche de catégoriques.

Bien sûr, en l'absence de motif véritablement convaincant de discrimination, on est logiquement amené à se référer à l'idée de réciprocité et d'universalité (connue des philosophes sous le nom de principe d'uniformité des indiscernables). Un tel positivisme ou minimalisme est

souvent justifié et inévitable, du moins dans le cadre de la connaissance naturelle ; il s'applique d'ailleurs dans le contexte religieux, lorsque le texte de référence ne précise aucune distinction. Car, dans de tels cas, toute différenciation juridique entre les personnes et l'absence d'équité (d'égalité devant la loi) seraient arbitraires et injustifiables.

En matière d'éthique religieuse, nous considérons que si Dieu, Créateur de toute réalité, y compris éthique, choisit de répartir les responsabilités et d'organiser les récompenses et les châtiments de manière inégale, et nous communique sa volonté à cet égard, cela relève de sa prérogative et nous sommes tenus de nous y conformer. Cette position ne tient pas nécessairement à l'existence d'une cause de discrimination qui nous serait invisible mais qui serait visible pour Dieu (bien que cela puisse être le cas dans certaines situations), mais plutôt au fait que Dieu est libre d'attribuer des fonctions et des rémunérations différentes à ses différents serviteurs, aussi semblables soient-ils par leurs caractéristiques naturelles ou spirituelles. Il est le Maître.

> Cependant, ce point de vue est difficilement acceptable, à un autre niveau, pour quelqu'un vivant dans une société occidentale démocratique moderne, à une époque et dans des lieux où l'expérience du monarque totalitaire oriental ou médiéval a heureusement quasiment disparu. Notre société est très permissive et libérale (et néanmoins, Dieu merci, elle n'est pas totalement et extrêmement amorale ou immorale, et est même, à bien des égards, plus morale qu'auparavant). Cette position est le fruit d'une évolution, perceptible même de mon vivant, mais qui plonge ses racines dans les Lumières (notamment chez Emmanuel Kant, mais aussi chez bien d'autres) et les événements philosophiques et politiques ultérieurs.
>
> Il nous est difficile d'accepter, comme modèle de moralité, le comportement d'un esclave apeuré, accomplissant ses tâches sans aucun bénéfice personnel, simplement parce que le maître l'a ordonné d'un ton menaçant, ne pensant qu'à ce qui est nécessaire pour exécuter l'ordre. Nous aspirons à une meilleure compréhension, nous exigeons davantage de justice. La soumission désintéressée et l'obéissance pure nous semblent des constructions théoriques abstraites, des inventions de moralistes austères et insensibles ; elles ne nous paraissent plus aussi belles et idéales. De telles attitudes doivent être prises en considération.

Ce que je souhaite aborder ici, c'est la question de savoir si une action imposée de l'extérieur, certes d'origine divine, mais accomplie par devoir, est moralement supérieure, comme semble le suggérer le judaïsme normatif ; ou si une personne est plus crédible moralement lorsqu'elle agit spontanément, sans contrainte, guidée par une profonde intuition du bien et du mal, par un amour véritable pour le monde, pour ses semblables et pour Dieu. En d'autres termes, la question est : qui est le plus bon, celui qui fait l'aumône ou qui ne vous tue pas simplement parce qu'il en a reçu l'ordre, ou celui qui fait l'aumône ou qui ne vous tue pas parce qu'il vous aime ?

Cette question est intimement liée à celle de la psychologie même de l'étude et de la pratique religieuses, ce qui laisse supposer que la réponse varie selon les cas. Car il existe assurément une différence, le plus souvent, entre les motivations que la religion exige idéalement de ses adeptes en théorie, et celles qui les animent réellement dans la pratique. Et si la religion envisage cet écart avec espoir comme une phase transitoire, que l'étude et la pratique ont précisément pour rôle de combler, nous devons nous y attarder avec plus d'attention. Nous devons nous demander ce qui, *en réalité,* pousse la plupart des personnes religieuses à agir comme elles le font, c'est-à-dire en apparente conformité avec les préceptes de leur religion.

On ne saurait répondre que ces personnes partagent d'emblée les mêmes valeurs que la religion. Il se peut qu'elles les partagent, si elles y ont été préparées culturellement dès leur plus jeune âge, sans pour autant prouver qu'elles n'auraient pas acquis d'autres valeurs et convictions

sous d'autres influences. Quoi qu'il en soit, les nouveaux venus dans la religion, qu'ils soient juifs faisant *techouva* (retour) ou *gerim* (conversion), même s'ils ont pu, de par leur expérience personnelle, acquérir certaines valeurs et convictions communes avec celles proposées par la religion – suffisamment pour les y attirer –, sont, à mon sens, systématiquement *acculturés* et amenés à acquérir des désirs et des croyances qui leur faisaient défaut auparavant.

Ainsi, si les motivations initiales d'un nouvel arrivant peuvent être le désir d'échapper à des expériences douloureuses, telles que la solitude et la confusion, ou, plus positivement, celui de se démarquer dans un monde compétitif en obtenant la faveur du Maître du monde, ou encore la simple aide matérielle de la communauté juive, la religion suscite chez lui de nouveaux désirs, condition sine qua non de son appartenance au groupe. Ces désirs peuvent être de nature matérielle, psychologique, familiale, nationale, politique ou spirituelle. Par exemple, le nouvel arrivant peut n'avoir aucun intérêt initial pour le monde à venir ou le Messie, mais la religion lui fait progressivement croire que ce sont là ses aspirations les plus profondes, voire qu'elles l'ont toujours été.

Objectivement parlant, à tout moment du développement spirituel d'une personne, certains aspects de son endoctrinement sont intériorisés, d'autres demeurent essentiellement une simulation ou une imitation, tandis que d'autres encore sont rejetés. Si, dans le cas d'un jeu de rôle, une distinction est possible entre le sujet et ses réactions ou comportements, une telle distinction objective est beaucoup plus difficile à établir pour une doctrine intériorisée. La différence entre les traits et les habitudes acquis, d'une part par le processus naturel que nous appelons « expérience », et d'autre part par le processus social que nous appelons « endoctrinement », devient à un certain stade théorique – sauf si la méthode d'influence employée a impliqué la violence ou le mensonge délibéré, de sorte que le sujet a été contraint ou trompé plutôt que d'y participer volontairement.

Des doutes similaires subsistent même concernant la personne motivée par des forces non religieuses à la vertu. Si les bonnes actions (ou les retenues), comme les actes de charité (ou de non-violence), peuvent présenter des ressemblances extérieures, leurs racines profondes varient considérablement, allant de motivations cachées mesquines et odieuses à de beaux exemples d'amour humain sincère et de fraternité. Il serait injuste de n'y voir que des sous-textes négatifs, et naïf de n'en supposer que des positifs.

Pour ces raisons, je ne comprends pas pourquoi certains rabbins insistent sur le caractère suspect des bonnes actions (ou des retenues) fondées sur des motivations purement profanes. J'ai du mal à croire que la nature humaine soit intrinsèquement mauvaise et vile, en l'absence de toute guidance divine explicite. Je pense plutôt que les êtres humains possèdent un minimum de moralité innée, qui s'exprime de diverses manières et à des degrés variables selon les individus, et en deçà duquel il leur est difficile de tomber. Certes, ce « minimum de moralité » individuel, les limites qu'il ne franchira pas quelles que soient les contraintes ou les tentations, a souvent des racines culturelles (qui peuvent d'ailleurs être, en fin de compte, religieuses), mais il n'en demeure pas moins présent.

Une conformité, même superficielle, à la loi (qu'il s'agisse des sept commandements pour les non-Juifs ou des 613 pour les Juifs) demeure respectable, bien qu'une adhésion plus profonde à l'esprit de la loi soit toujours plus admirable. Les rabbins soutiennent que lorsqu'une loi existe (ou plutôt, est connue ou supposée exister), la tentation de s'y opposer est plus forte, et que, par conséquent, l'obéissance à la loi est d'autant plus louable ; en revanche, les actions (ou inactions) accomplies en l'absence d'une telle résistance sont presque vaines. Ceci peut expliquer pourquoi il est préférable d'agir bien par obéissance à une loi (qui nous est applicable) plutôt que par

motivation personnelle, ou pourquoi une personne à qui la loi était applicable est plus digne de confiance qu'une personne à qui elle ne l'était pas, bien que toutes deux l'obéissent. Mais à mon avis, un tel argument n'a de valeur que relative ; il ne saurait être poussé à l'extrême.

En bref, même si l'on peut formuler une typologie des motivations les plus souhaitables et les moins souhaitables, les différences entre les motivations sont en pratique souvent floues et sans objet, et il est difficile de juger sans préjugés où se situe chaque personne.

Une personne qui maîtrise l'art de la connaissance de soi peut, dans une certaine mesure, avoir une bonne idée de ses propres motivations ; mais comprendre autrui est bien plus difficile et relève souvent de la conjecture. Car notre jugement est fortement influencé par notre degré de tolérance et d'amour, envers nous-mêmes comme envers les autres. Ceux qui ont l'habitude de se juger trop sévèrement auront tendance à juger les autres avec la même sévérité, voire plus ; ceux qui sont trop complaisants envers eux-mêmes peuvent soit l'être tout autant envers les autres (pour se justifier), soit néanmoins porter des jugements sur autrui (en appliquant deux poids, deux mesures).

La véritable conclusion est que les êtres humains ne sont pas comme des objets matériels, clairement ceci ou clairement cela ; leurs traits de caractère sont indéfinis – un « était en quelque sorte », un « semble devenir », une « tendance à être », plutôt qu'un être. Il n'est pas toujours clair ce qu'ils sont réellement – non seulement pour nous, observateurs subjectifs ou objectifs, mais aussi dans la réalité, en fait.

> Puisqu'on aborde la question des jugements sévères, je voudrais commenter un raisonnement déplacé chez certains religieux. Je fais référence à la suspicion tacite qui entoure toute victime, voire toute personne souffrante. Ils pensent : « Si Dieu est juste, alors chaque victime/personne souffrante a forcément commis un crime ou un péché dans le passé, ce qui justifie cette punition [289]. » Dans cette optique, il n'existe pas de victimes ou de personnes souffrantes *innocentes* , et toute pitié est déplacée, toute compassion gratuite ; le malheur devient alors *la preuve d'* une faute cachée !
>
> Il paraît invraisemblable que Dieu utilise le méfait d'un criminel comme instrument de punition pour sa victime : cela impliquerait que, même en condamnant un tel crime, il en serait en quelque sorte l'instigateur ou le complice, et que le criminel œuvrerait pour la justice ! Non : le crime doit être perçu comme une initiative humaine, totalement désapprouvée par Dieu. Dieu peut, *a posteriori,* rétablir un certain équilibre dans la dette de la victime, mais le crime ne lui était nul besoin pour cela. On pourrait plus vraisemblablement considérer les catastrophes naturelles comme l'œuvre de Dieu au service de la justice ; mais même cette vision me semble simpliste. De même que Dieu *permet que des crimes se produisent, il permet* aussi (et à plus forte raison encore) que des catastrophes naturelles surviennent.
>
> Les souffrances suggèrent *une distance* prise par Dieu, laissant le drame humain se dérouler dans un cadre défini, généralement sans intervention. (Pourquoi une telle négligence et comment la concilier avec la justice, je l'ignore.) Il existe *des* liens de causalité évidents entre les souffrances et les méfaits antérieurs, mais très souvent (comme par exemple avec la *Shoah*), les explications crédibles font défaut. L'établissement des comptes doit intervenir ultérieurement, après la mort (si tant est qu'il ait lieu). Cela semble être le seul point de vue empirique et raisonnable.

---

289 On trouve des échos de cette conception dans le Talmud. Dans la philosophie hindoue et bouddhiste, l'argument se réfère au « karma » et présuppose que la victime a commis un crime *similaire* dans une vie antérieure, voire dans la vie présente. Mais cela suppose une régression à l'infini ; le crime a forcément eu un début, quelque part, à un moment donné.

14. ASPECTS LOGIQUES DE *LA CONFIANCE* .

En conclusion, nous examinerons ici certaines des difficultés logiques et des paradoxes inhérents au concept de foi religieuse.

1. Sur les preuves naturelles de la religion.

Lorsqu'on aborde la logique des textes religieux comme la Bible ou le Talmud, on n'a pas eu l'occasion de considérer ce que les philosophes appellent les « preuves de l'existence de Dieu ». La raison en est simple : la recherche de telles preuves n'est pas un phénomène religieux, du moins pas à l'origine, mais relève de la philosophie profane (plus précisément, de la théologie). Les preuves de l'existence de Dieu dans la Torah sont implicites dans les épiphanies et les actes divins qu'elle relate, comme l'apparition de Dieu à Moïse dans le Buisson ardent ou la traversée de la mer Rouge. Lorsque les prophètes argumentent en faveur de Dieu, ils n'ont pas recours à une philosophie abstraite, mais se réfèrent à des événements bibliques considérés comme allant de soi. De même, le Talmud s'appuie sur le texte biblique sans remettre en question son origine ni son contenu. Pourtant, de nos jours, les discussions théologiques s'attardent inévitablement sur les preuves naturelles de la religion. L'esprit moderne l'exige.

Il faut le dire d'emblée : il n'existe aucune preuve irréfutable des croyances du judaïsme, ni aucune réfutation. Tout argument connu, dans un sens ou dans l'autre, a une réfutation. À moins d'être personnellement et constamment en présence de Dieu, nous sommes contraints de nous en remettre à *la foi* ; et, faute d'une telle expérience, notre raison ne peut nier avec certitude son Objet. Les principales caractéristiques que nous attribuons à Dieu, notre « définition » de lui comme Existant, Unitaire, Unique, Omniprésent, Omniscient, Omnipotent, Créateur et Maître de toute chose, Juge parfaitement juste et miséricordieux, Providentiel et bienveillant, etc., ne sont que des projections intellectuelles et émotionnelles (des constructions largement fondées sur les enseignements de la Torah, il est vrai), qui dépendent en définitive d'actes de foi.

Ces remarques s'appliquent également au christianisme, à l'islam et aux autres religions monothéistes. Quant aux systèmes comme l'hindouisme, le taoïsme ou le bouddhisme, ils contiennent eux aussi des croyances impossibles à prouver et à réfuter, telles que l'idée de karma ou la notion de libération possible (par des moyens comme la méditation ou autres). Dans chaque religion, il existe certains points de départ, que l'on peut choisir d'accepter ou de refuser ; la logique n'y est employée qu'à partir de ces points de départ.

Considérons d'abord l'argument le plus naturel en faveur de la croyance en Dieu. En observant le monde qui nous entoure, on ne peut que s'émerveiller du miracle de ***l'existence*** , du simple fait que *quoi que ce soit* existe, et plus encore du degré de ***variété, d'ordre et de***

complexité de ce qui existe, sans parler de la merveille que ***nous procure la conscience de tout cela*** . Ce miracle général, qui passe inaperçu chaque jour, est assurément plus impressionnant que n'importe quel miracle particulier, comme la traversée de la mer Rouge. D'où tout cela vient-il ? Cela n'a pas pu toujours être là ! Qui en est à l'origine ? Il est trop fantaisiste de penser que cela soit arrivé « par hasard » et « *ex nihilo* » (même en supposant que les concepts de hasard et de néant aient un sens) ! En réfléchissant ainsi, on peut facilement en déduire : oui ! Il doit exister un Dieu, tout-puissant et conscient à un degré infini, qui a créé tout cela, le miracle de la Nature.[290]

Aussi convaincant que puisse paraître cet argument [291], il est facilement réfutable. Car on peut tout aussi bien affirmer que si l'univers que nous percevons est une chose merveilleuse, *combien plus* merveilleuse encore est une Entité capable de le créer ! Notre argument initial postulait l'existence de Dieu comme explication du phénomène surprenant qui s'offrait à nous ; mais, après réflexion, force est de constater que nous nous sommes ainsi créé un problème encore plus complexe [292]. On pourrait donc argumenter : **si le monde requiert une explication, Dieu en requiert à plus forte raison ; et si Dieu ne requiert aucune explication, le monde en requiert à plus forte raison** . En bref, notre intervention n'a été que brièvement satisfaisante ; le problème initial demeure fondamentalement irrésolu ; si nous avons accompli quelque chose, c'est bien de compliquer davantage les choses.

Ainsi, qu'on se réfère à l'existence du monde en tant que tel (argument cosmologique) ou à la variété, à l'ordre et à la complexité de ses parties (argument téléologique), l'impact logique de tels arguments ontologiques est identique : nul. Ce raisonnement peut nous amener à la découverte intéressante que la matière a pu être créée *ex nihilo* par un Être spirituel, mais cela ne nous fournit pas d' explication *définitive* . L'existence et la puissance du Créateur demeurent un mystère redoutable [293]. En tout état de cause, il est important de noter que cette neutralisation de

---

290 Ce type de recherche intellectuelle de la Cause Première se retrouve dans la philosophie grecque. Une version talmudique en est le récit du Midrash *Genèse Rabbah* (chapitre 38), selon lequel le patriarche Abraham parvint à la connaissance de Dieu en remontant la chaîne des choses jusqu'à leurs causes. En philosophie, cet argument a souvent été interprété comme reposant sur l'idée que toute chose a une cause, et donc que l'univers doit en avoir une également ; or, une telle idée n'est cohérente que si l'on accepte celle des séries infinies, ce qui est difficilement concevable et qui, de toute façon, exclurait l'existence d'une cause première. La version plus répandue aujourd'hui s'appuie plutôt sur la nécessité d'expliquer l'improbabilité *et* la *richesse* de l'existence ; elle renvoie autant à la complexité qu'à la causalité.

291 Et je peux témoigner qu'il y a eu des moments dans ma vie où c'était le seul argument convaincant qui me restait à me présenter !

292 Quant à la croyance, présente dans l'hindouisme et le christianisme, selon laquelle Dieu serait apparu sous forme humaine (incarnation), elle ne se limite pas à un problème technique plus complexe ; il s'agit plutôt d'un concept inconcevable : comment un contenant pourrait-il se contenir lui-même ? Si une telle apparition est possible, elle devrait être postulée comme une illusion projetée, une sorte d'hologramme, au mieux ; on ne saurait la concevoir comme un corps matériel « réel » à l'instar de celui des êtres humains.

293 Il convient de noter que cet argument est souvent mal interprété comme une tentative d'explication de la matière. Or, il n'en est rien ; car l'esprit (constitué de la substance de nos expériences intérieures et de l'âme que nous semblons posséder) est une énigme tout aussi fascinante, sinon plus encore. Le problème est plus vaste : *l'existence* . Dans cette perspective, on peut dire que le judaïsme, qui conçoit un Dieu spirituel éternel, antérieur et survivant à toute matière, et Aristote, qui conçoit un univers éternel, incluant Dieu et la matière, s'accordent fondamentalement sur l'éternité de l'existence en tant que telle (pour le premier, uniquement en ce qui concerne l'existence de Dieu ; pour le second, de manière plus générale). Ceci est paradoxal, étant donné que certains commentateurs présentent ces doctrines comme étant en conflit radical ; elles sont en désaccord, mais seulement sur la question de la longévité de la matière. Une contre-thèse véritablement radicale est l'affirmation que l'existence est

l'argument ne prouve rien contre l'idée de Dieu ; elle signifie simplement que le raisonnement proposé n'est pas logiquement concluant.

Une autre approche philosophique de cette question est épistémologique plutôt qu'ontologique. On peut se demander : qu'est-ce qui *constituerait* en principe une preuve définitive pour ou contre chacun des dogmes religieux ? Que faudrait-il pour nous en convaincre fermement ? Par exemple, concernant l'existence de Dieu, on pourrait supposer qu'une manifestation du Divin, telle qu'une lumière intense ou un événement tout à fait surnaturel, suffirait à convaincre tout empiriste.

Cependant, il est concevable que, même dans de telles conditions, une fois la surprise passée et après réflexion, on puisse douter de sa propre vision ! Normalement, nous ne doutons d'aucune expérience à moins d'y être confrontés, par exemple face à une expérience contradictoire ; toutefois, l'intellect est toujours capable de scepticisme et pourrait trouver une justification, même dans les conditions décrites [294]. Nous pouvons considérer ce scénario comme acceptable au regard de la Torah, car nous savons, de par son contenu, que même après avoir été témoins d'événements extraordinaires tels que l'Exode d'Égypte ou le don de la Torah au Sinaï, certains individus, comme en témoignent leurs actes, ont manifestement douté de la réalité ou de la signification de ces événements.

Concernant les caractéristiques de Dieu que nous avons mentionnées, outre l'Existence, les remarques suivantes s'imposent. La plupart de ces concepts recèlent une certaine perplexité logique. Comment Dieu peut-il posséder de nombreux attributs et pouvoirs tout en étant un ? Certains, comme Maïmonide, tentent de contourner le problème en affirmant que son unicité diffère de l'unité de toute chose dans le monde naturel, qu'elle est unique ; ou encore, en prétendant (contrairement à la pratique de la Torah) que nous ne pouvons décrire Dieu qu'au moyen de propositions négatives, en disant ce qu'il n'est pas (non pluriel, non fini, etc.). Mais ce ne sont que des artifices qui ne résolvent pas véritablement les paradoxes. Dieu à la fois transcendant et immanent, créateur incréé et moteur immobile de toute chose, omniscient avec une perspective intérieure et extérieure, omnipotent avec une maîtrise absolue des événements – tous ces concepts sont *des extrapolations extrêmes des pouvoirs et des événements naturels* , mais nous n'en avons ni l'expérience ni la capacité.

Comment un être humain, qui ne sait pas tout par lui-même, *peut-il savoir* que Dieu sait tout ? Comment un être humain, pour qui tous les pouvoirs sont finis, *peut-il concevoir* l’existence d’une volonté capable de tout ? Au mieux, il s’agit d’une imagination digne de Walt Disney, sans souci du détail. Les définitions de tels concepts illimités ne sont inévitablement *que de simples jeux de mots* ; elles ne renvoient à rien de ce que nous connaissons réellement. En effet, ces concepts sont *porteurs de problèmes logiques* . Un être omniscient peut-il concevoir qu’il soit omniscient ? Il ne peut que le supposer, car il se peut fort bien qu’il existe quelque

---

apparue soudainement et spontanément à partir du néant ; certaines personnes semblent y croire. Mais il convient de noter la manière dont cette dernière thèse est « imaginable » : nous visualisons l'événement comme un dessin animé à la télévision, l'écran est d'abord vide, puis « pop ! » un univers apparaît de nulle part ; or, il y a bien un écran au départ, et il peut y avoir des événements invisibles derrière cet écran.

[294] Parmi les hypothèses qui ont circulé ces dernières années pour expliquer l'expérience du Sinaï, on peut citer, par exemple, des références à des substances psychotropes, à des gadgets technologiques ou à des visites extraterrestres.

chose au-delà de sa connaissance dont il n'a pas conscience [295]. L'omnipotence inclut-elle la capacité de se créer ex nihilo ? L'idée est inconcevable. Comment concevoir Dieu comme étant partout, l'être et le soutien de l'être de tous les êtres matériels, mentaux et spirituels, le contenant de l'univers entier, sans pour autant tomber dans le panthéisme, comme Spinoza ?

Et ainsi de suite – mon but n'est pas d'épuiser le sujet ni de semer le doute, mais simplement de souligner que toute tentative de rationaliser nos conceptions habituelles de Dieu relève de la naïveté. Mieux vaut reconnaître humblement les difficultés inhérentes à la question et notre dépendance à la foi.

Pour conclure sur ce sujet, il faut dire que la raison peut ordonner et harmoniser nos pensées concernant Dieu et les autres croyances religieuses, mais elle ne peut jamais les prouver définitivement. Il est vain de rechercher une preuve tangible. On ne peut se soustraire à la nécessité de *l'emunah* , la foi. La foi est essentielle à la liberté de choix et à la responsabilité morale : si l'acte moral est accompli sous la contrainte, pour ainsi dire, de la seule logique, l'être humain perd son statut particulier de décideur. Affirmer cela ne revient pas à fournir une sorte de preuve transcendantale de la religion, mais simplement une perspective explicative, proposée de l'intérieur même de la religion, après son acceptation. Les indécis ne sont pas contraints logiquement par elle, mais restent libres de choisir par eux-mêmes **de croire ou de ne pas croire** .

De plus, il convient de noter que prouver l'existence de Dieu n'implique en aucun cas prouver l'existence du reste de la religion. Si Dieu existe, la question de savoir *quel document religieux, le cas échéant,* doit être considéré comme son message demeure. S'agit-il de la Torah, des Évangiles, du Coran ou encore de la Bhagavad-Gita ? Un acte de foi supplémentaire est alors requis. Par ailleurs, même en admettant le choix de la Torah écrite dans son ensemble (dans notre cas) [296], une *multitude* d'actes de foi supplémentaires sont nécessaires pour croire en la Loi orale (le Talmud et les développements rabbiniques ultérieurs). *Chaque* loi, attitude et récit de la Bible et des écrits religieux ultérieurs constitue un ensemble de croyances distinctes, exigeant un nouvel acte de foi. Se laver les mains le matin, la *nidah (* ablution majeure) et le *mikvé (ablution rituelle)* , tout comme la croyance en des entités invisibles (telles que les anges), en des actes (tels que le jugement divin) et en des domaines (tels que le monde à venir), sont autant d'actes de foi.

la demande de preuves de l'existence de Dieu n'est que le point de départ d'un processus infini. Si nous attendions les réponses en refusant la foi, nous n'aurions jamais le temps de nous engager dans la religion…

---

295 Bien sûr, *par définition* (de manière déductive), un être effectivement omniscient a conscience de son omniscience. Mais le problème réside dans le processus inductif de développement progressif. Il convient d'approfondir ce sujet et d'autres questions similaires.

296 Ce qui n'est pas chose aisée, compte tenu de son manque de systématisation (pourquoi la déclaration historique de Dieu à l'humanité serait-elle si désordonnée, si « non préparée » ?) ; et des nombreuses inexactitudes et incohérences apparentes qu'elle recèle (celles relevées par les rabbins, et celles qu'ils ont ignorées) ; sans parler de l'importance disproportionnée accordée à des questions apparemment mineures, tandis que les points majeurs sont survolés ou totalement passés sous silence. Mais une critique de la Torah n'est pas le lieu ici : le présent ouvrage la prend, autant que faire se peut, comme point de départ.

2. La théodicée et le pari du croyant.

En tout cas, en pratique (et il faut insister sur ce point), on ne devient pas religieux pour des raisons rationalistes, mais pour des motivations plus viscérales. La bonne philosophie s'efforce d'éviter le rationalisme extrême et, tout en ayant tendance à désapprouver l'anarchisme confus, elle est ouverte à une grande part de spéculation et d'intuition. Mais la religion accorde une plus grande liberté à l'irrationalisme qui est en nous, à nos aspirations instinctives et profondes, à nos réactions émotionnelles. C'est là, je crois, sa dimension humaine : elle fait de nous plus que des machines.

> Certes, les extrêmes religieux, le « fondamentalisme », ou plus précisément l'« intégrisme » [297], sont en grande partie le produit d'un rationalisme excessif (au sens péjoratif du terme – c'est le rationalisme des simples d'esprit), ce qui explique la sévérité qu'ils ont historiquement très souvent impliquée (leurs expressions, en particulier la violence, sont bien sûr irrationnelles).

Ce qui rend les gens religieux en pratique, ce sont des choses banales comme l'espoir du bonheur terrestre (qui se transforme peu à peu en espoir de vie après la mort), l'espoir de meilleures relations humaines, l'espoir de compréhension, d'amour, d'harmonie, d'un homme ou d'une femme, d'enfants ; mais aussi la libération des peurs, la protection contre les épreuves de la vie et de la mort, la libération de la culpabilité et de l'incertitude, l'absolution et le discernement. (Ce sont des généralités, certes, mais vous comprenez l'idée.) La religion fait des promesses et menace, capturant des victimes faciles et tissant ensuite une toile toujours plus serrée autour d'elles, grâce à des manœuvres expertes et avec la complicité de ses victimes elles-mêmes (ces mots peuvent paraître durs, désabusés ; mais ce point de vue n'est pas dénué de fondement). La religion possède une psychologie, elle sait ce qui motive les gens.

L'être humain possède sa propre intuition de la justice. Celle-ci n'est ni identique ni d'égale intensité chez tous, mais elle est à la source de sa capacité à appréhender ce concept. Cette intuition personnelle de la justice peut être influencée, d'une manière ou d'une autre, par des doctrines religieuses ou autres – les influences culturelles pouvant entraîner une reconstruction rationaliste, voire forcée, de cet instinct chez un individu – mais, épistémologiquement, elle les précède et les précède. Le concept de justice est donc, chez tout individu, le fruit d'un compromis entre la perspicacité personnelle et les pressions socioculturelles, dont l'emprise sur l'individu dépend de la combinaison particulière de désirs, de peurs et de culpabilités qui, à un moment donné, déterminent sa vulnérabilité.

---

297 *L'intégrisme* , un mot français qui semble s'imposer en anglais *,* est pratique car il décrit l'emprise totale que la religion peut exercer sur ses adeptes, les entraînant dans un engagement toujours plus exigeant. Sa connotation est cependant surtout politique ; on pense malheureusement aux tactiques terroristes de certains fanatiques islamistes ou à la théocratie absolue des *ayatollahs iraniens* (clergé), dont nous sommes témoins quotidiennement dans l'actualité. Le terme reste pertinent dans ce contexte, évoquant le totalitarisme, la volonté de certains d' imposer leur vision *à tous* et de contrôler *tous* les aspects de leur vie. Le « fondamentalisme », quant à lui, désigne plutôt le niveau d' *interprétation des textes* auxquels les adeptes se réfèrent pour fonder leurs croyances ; autrement dit, une approche naïve et superficielle de l'exégèse textuelle. Derrière l'intolérance, que l'on retrouve aussi, dans une certaine mesure, dans le monde juif contemporain, se cache la rigueur envers soi-même apparemment exigée par la religion (et d'autres formes de puritanisme) : c'est ce qui nous pousse à regarder les autres avec dureté.

Tout cela semble n'avoir que peu à voir avec Dieu, mais plutôt avec la psychologie et la sociologie ! Pourtant, en réalité, puisque la religion s'approprie si fermement l'idée de Dieu, nous avons tendance à associer les deux, et à penser généralement que prendre ses distances avec la première implique de prendre ses distances avec la seconde. Croire en Dieu est théologiquement concevable sans croire en une religion ; nombreux sont ceux qui ont tenté de trouver un juste milieu. Mais en pratique, le lien est assez fort. La résistance à la religion apparaît dans la mesure où, ou à partir du moment où, les promesses ou les menaces qu'elle profère sont considérées comme empiriquement intenables.

Qu'attendons-nous de Dieu lorsque nous lui demandons justice et miséricorde ? *Justice* : que nous et nos proches soyons récompensés pour nos bonnes actions et que nos ennemis soient punis pour leurs méfaits et privés de grâces. *Miséricorde* : que nous et nos proches recevions des grâces et soyons pardonnés de nos fautes. Lorsque notre cœur est généreux, nous comprenons que Dieu peut récompenser les bonnes actions de nos ennemis et parfois pardonner leurs méfaits. C'est un instinct humain fondamental. C'est sur cette base que nous pouvons prier pour notre protection, notre subsistance, notre bonheur, etc.

> Bien entendu, les concepts sous-jacents à ces prières, qu'elles soient générales ou spécifiques, sont complexes. Ils comportent de nombreux aspects, niveaux et degrés.
>
> Le bien et le mal peuvent être spirituels, mentaux, physiques, émotionnels, politiques, sociaux, économiques, environnementaux, voire esthétiques ; et ce, à divers degrés, directement ou indirectement, de manière catégorique ou conditionnelle. On peut causer du bien ou du mal aux desseins de Dieu, à soi-même, à autrui (individuellement, en groupe ou en tant qu'espèce), ou même aux animaux ou à la végétation (individuellement, en groupe ou en tant qu'espèce) [298]. De plus, des harmonies et des conflits peuvent exister entre tous ces domaines – ils s'influencent mutuellement, naturellement et logiquement, de diverses manières, et des hiérarchies doivent être établies ou identifiées. Enfin, nos perceptions entrent en jeu : le statut objectif d'une valeur ou d'une dévalorisation est souvent sans importance, voire insignifiant, et nos intuitions subjectives à son égard peuvent avoir un impact plus important.
>
> De même, amis et ennemis peuvent être réels ou imaginaires. Ces notions renvoient fondamentalement aux bienfaits ou aux méfaits que les autres nous causent (de diverses manières, comme mentionné précédemment). Mais les motivations et les émotions entrent en jeu dans ces évaluations : amour, haine ou indifférence, sincérité ou duplicité, de part et d'autre. Il y a amis ou ennemis de fait (en vertu de leur impact objectif) et amis ou ennemis d'intention (selon qu'ils nous affectent délibérément, involontairement ou par accident).
>
> Nous supposons et espérons que Dieu, le Juge et l'Arbitre, tranchera tous ces facteurs et rendra une décision juste et équitable.

L'invocation de Dieu présuppose la croyance au bien et au mal. Le zen affirme que le bien et le mal sont liés, et ses adeptes s'efforcent d'appréhender le monde avec neutralité, sans recourir

---

298 Concernant le monde minéral, la question est sujette à débat. On considère généralement que les concepts de bien et de mal ne s'appliquent à ces objets que par rapport aux êtres vivants, ou éventuellement à Dieu. On pourrait toutefois affirmer, de manière plus absolue, que la destruction d'une simple pierre lui est « néfaste », ou qu'une gemme, une œuvre d'art ou une merveille technologique possède une « valeur » intrinsèque en tant qu'apogée de l'univers. Mais dans une telle conception, il n'y aurait ni degrés ni conditions. Le bien d'une chose serait son existence inchangée ; le mal serait toute modification de son être, auquel cas elle deviendrait *une autre* chose, n'entretenant alors qu'une relation binaire de valeur avec les événements. Quant à Dieu, que nous concevons comme indestructible, voire immuable (bien qu'étant un Agent Libre du changement), les concepts de bien et de mal ne lui sont pas applicables personnellement. Tout au plus pouvons-nous dire que ce qu'Il veut est bon, et que ce qu'Il veut que nous voulions (à qui Il a accordé une certaine marge de choix) est bon, et ce que nous ne voulons pas vouloir est mauvais.

à ce dualisme. Il est vrai que la *pensée* du bien engendre automatiquement celle *du* mal – ou du moins, l'absence de bien – par un jeu de *contours et de contrastes* . Logiquement, ces concepts peuvent être fondés sur un critère de valeur, ce qui ne fait que renvoyer la responsabilité à une norme arbitraire, à moins que des valeurs universelles ne puissent être identifiées. Mais en réalité, chez l'être humain, ces concepts de bien et de mal sont très difficiles à cerner ; ils sont vagues, variables et souvent incohérents. C'est davantage par instinct, ou tout au plus par intuition, que nous concevons ce qui est bon ou mauvais pour une chose. C'est là l'un des sommets de notre faculté conceptuelle, ce discernement de l'indicible, non moins précieux que la perception sensorielle. C'est la dignité et la décence même de l'être humain.

par rapport à Dieu, et ce qui les pousse à s'engager dans la religion et à la pratiquer, c'est un ensemble de règles régissant l'existence. S'ils s'y conforment et accomplissent certains actes (au sens large), tout ira bien pour eux, comme ils le souhaitent ; dans le cas contraire, ils peuvent s'attendre à des conséquences négatives. C'est *un pacte* auquel nous voulons croire et pour lequel nous sommes prêts à payer (que nous reconnaissions ou non notre mercantilisme). C'est une exigence rationaliste d'un monde compréhensible où le bien et le mal ont chacun leur place. La religion arrive et promet précisément cela : une causalité ordonnée (c'est le cas des religions théistes ; pour des religions comme le taoïsme et le bouddhisme, l'offre est différente : une échappatoire par la transcendance à la dichotomie bien-mal). On accepte la doctrine avec espoir et l' *on s'efforce de percevoir le monde selon les préceptes prescrits* afin d'y trouver la paix intérieure.

Des difficultés peuvent surgir après un long apprentissage, lorsqu'on constate que les règles promises ne sont pas respectées et que la succession de bonnes et de mauvaises choses dans nos vies, quelles qu'elles soient pour chacun, ne correspond pas nécessairement au programme annoncé [299]. C'est alors que la religion propose des domaines transcendants : le ciel et l'enfer [300]. Une perception des événements contraire aux attentes suscitées par la religion, associée à la conviction d'avoir respecté les règles, peut entraîner une rupture de la foi et l'abandon de la religion, en tout ou en partie. Mais un vide persiste si le monde continue de paraître irrationnel : un besoin d'équité insatisfait.

Le *pari du croyant* [301]est que Dieu existe et que son choix particulier de religion (ou même sa religion personnelle, ou une variante d'une religion établie) est le bon pour lui. C'est un pari, car refuser de faire un acte de foi est en soi un acte de foi, un acte qui doit lui aussi être évalué.

- Et si ma religion est **vraie** et que je m'abstiens de la suivre, est-ce que j'en souffrirai et/ou est-ce que je passerai à côté de quelque chose d'important ?
- Et si ma religion est **fausse** , et que je la suis quand même, vais-je gâcher ma vie et/ou la perdre ?
- Qu'en est-il des **autres** systèmes de croyances disponibles sur le marché ? Comment se comparent-ils en termes de crédibilité et d'efficacité ?

---

299 Dans ce contexte, il convient de citer George Santayana (décédé en 1952) : « Le fanatisme consiste à redoubler d'efforts lorsqu'on a oublié son but. » Il est clair que tous ne réévaluent pas leurs convictions idéologiques.

300 Par ailleurs, l'idée d'enfer trouverait son origine dans le zoroastrisme, une religion dualiste du VIe siècle avant notre ère qui compte encore des adeptes. Voir Roberts, p. 169.

301 On appelle cela *le pari de Pascal* dans les ouvrages d'histoire de la philosophie ; mais comme j'y ai pensé indépendamment et que je suis sûr que d'autres y ont pensé aussi, et qu'un nom plus descriptif me semblait approprié, je l'ai renommé.

Cette décision repose sur un calcul complexe, que l'on pourrait qualifier d'essence même de *la théodicée* , mais en fin de compte, *un* acte de foi reste inévitable, quelle que soit sa direction.

3. Foi et Justice.

Il semble exister un conflit logique entre les concepts de foi et de justice. Nous l'avons déjà montré, et je pense que tout penseur sérieux l'admet volontiers, la loi divine ne peut être prouvée par l'expérience et la raison, mais repose fondamentalement et largement sur la foi pure, c'est-à-dire sur *la croyance volontaire* . Dès lors, comment une telle loi, qui, par sa propre affirmation quant à ses origines, soulève-t-elle un doute quant à sa validité, peut-elle être légitimement considérée comme contraignante pour ceux qui n'y croient pas, ou même pour ceux qui y croient, au point de les exposer à une sanction judiciaire ou divine en cas de désobéissance ?

Ce n'est que progressivement que j'ai compris que le concept de loi divine, fruit d'une réflexion philosophique ouverte – une éthique fondée sur le respect de la tradition de la Torah, alliée à une prise en compte de l'expérience concrète et à l'usage de la raison – diffère profondément du concept de mitsva tel qu'il se manifeste au sein de la population religieuse et de la culture en général. Pour le juif orthodoxe le plus fervent, la loi impose des exigences absolues et incontestables ; toute compréhension ou tolérance envers ceux qui s'en écartent par *simple doute* est inconcevable *en toute justice* , et ne saurait être envisagée, au mieux, que *par miséricorde* .

D'une part, les autorités rabbiniques reconnaissent que la pratique religieuse repose fortement sur la foi, comme en témoignent les exhortations constantes à *l'emunah* – et la foi implique logiquement le doute ; d'autre part, il est un principe de justice, énoncé au moins en partie dans le Talmud lui-même, que le doute relatif à une loi exempte de jugement en vertu de cette loi. Pourtant, la tension fondamentale entre ces deux positions semble être passée inaperçue.

Une contradiction similaire s'évite plus facilement dans un système de jurisprudence « naturelle ». Dans ce dernier cas, la plupart des êtres humains, ou plus précisément la plupart des membres d'une société ou d'un groupe donné, éprouvent de la répulsion ou de la crainte face à certains comportements, et souhaitent ou ont besoin d'exiger de leurs membres d'autres comportements. Ils imposent donc leur volonté collective, en promulguant des lois et en établissant les moyens de les faire respecter. Ils agissent ainsi sans avoir à *prouver* leur justice abstraite, même s'ils peuvent s'expliquer de manière pragmatique, en invoquant le bien commun, afin de parvenir à un consensus et de favoriser l'adhésion volontaire.

Dans un système de jurisprudence « religieuse », le fondement du droit réside plutôt dans la prétendue volonté de Dieu, et la revendication d'une justice absolue semble alors nécessaire. En effet, d'un point de vue rationaliste, on pourrait s'attendre à ce que tout ce que le Créateur choisit de considérer comme juste – et de nous donner comme loi – soit effectivement juste ; même un concept abstrait comme la justice ne peut logiquement avoir d'existence ou de réalité sans être conféré par le Créateur de toutes choses. Mais, dans une perspective plus humaniste, la justice est

ce que les êtres humains, en général, perçoivent ou ressentent comme juste, car ce sont eux qui subiront les conséquences des lois.

En tout cas, notre sens de la justice et les vues proposées par le Talmud comme étant d'origine divine semblent s'accorder sur le fait que *le doute atténue la loi* . Diverses plaidoiries de ce genre sont possibles :

- on peut plaider l'innocence et invoquer un doute quant au fait que l'accusé A ait effectivement enfreint la loi L – ou un doute quant au fait que le tribunal/les juges sachent ou puissent savoir que A a effectivement enfreint L ;
- on peut plaider l'ignorance et invoquer un doute quant au fait que l'accusé A savait que L était une loi, ou qu'elle s'appliquait dans la situation concernée – ou un doute quant au fait que le tribunal/les juges savent ou peuvent savoir que A savait que L était une loi, ou qu'elle était applicable ;
- on peut invoquer la liberté et faire valoir un doute quant au fait que la loi L soit une loi divine, ou un doute quant au fait que le tribunal/les juges sachent ou puissent savoir que L est la loi ;

Concernant la première catégorie, le droit juif s'appuie sur le témoignage de témoins fiables, corroboré par des preuves circonstancielles, pour lever tout doute raisonnable (même s'il subsiste généralement un léger doute). Concernant la seconde catégorie, le droit juif exige que le criminel soit averti juste avant le crime (mais que se passe-t-il s'il n'y croit pas ?). Concernant la troisième catégorie, l'objection la plus radicale, le tribunal peut toujours, en pratique, rendre un jugement malgré ces doutes, en se fondant sur la jurisprudence naturelle (c'est-à-dire la nécessité et le pouvoir social). Le droit moderne, dans les pays occidentaux du XXe siècle, suit des principes plus ou moins similaires (de manière très générale, bien sûr).

Si le moindre doute était pris au sérieux dans la pratique, au nom d'un idéal de justice parfaite, ce serait l'anarchie totale, l'antithèse même de l'État de droit qui rend la justice possible. Toutefois, notre propos n'est pas ici de déterminer la sagesse pratique ni ce qu'il convient de considérer (ou non) comme des circonstances atténuantes, mais plutôt de formuler une critique logique des fanatiques les plus extrémistes. Il me semble qu'il existe, dans toute doctrine éthique et juridique, des raisons suffisantes de douter pour exclure la justification de jugements excessifs et d'une haine aveugle, sauf bien sûr en cas de crimes manifestement odieux.

Bien que le doute et la justice soient quelque peu contradictoires, une certaine incertitude semble essentielle au fonctionnement du libre arbitre humain, dont dépend le concept de justice ; de ce fait, la justice est, à certains égards, fondamentalement impossible sans l'existence du doute. Cette unité paradoxale dans la dualité peut être illustrée par les remarques suivantes.

Si, comme certains commentateurs semblent l'affirmer, le jugement divin s'exerce par le biais d'un véritable tribunal céleste, en présence de l'accusé et avec la possibilité pour lui de se défendre, pourquoi ne nous en souvenons-nous jamais ? Dans la justice terrestre, un détenu sait pourquoi il est en prison (mis à part les situations kafkaïennes) ; mais, dans la justice divine, les souffrances que nous endurons dans ce monde (j'ignore ce qui nous attend dans l'autre) nous échappent rarement, et même si nous éprouvons de la culpabilité pour tel ou tel acte passé, et que nous supposons que nos souffrances y sont liées, nous n'avons jamais le souvenir d'un procès

céleste. Peut-être, tout simplement, l'incertitude fait-elle partie intégrante du châtiment ; nous ne nous en soucions certainement pas lorsque de bonnes choses nous arrivent.

Pourquoi la récompense ou le châtiment du bien et du mal ne sont-ils pas immédiats ? Si chaque instant est une nouvelle création, comme l'affirment certains commentateurs, il semblerait que la personne concernée ne soit pas la même aujourd'hui (au moment de l'acte) et demain (au moment de sa rétribution), mais une créature nouvelle à chaque instant. En effet, nous péchons souvent avec un mépris égoïste et désinvolte des conséquences futures, considérant cette personne future comme une autre que nous-mêmes. Mais de toute évidence, le judaïsme ne considère pas cette question comme un problème majeur et explique le délai accordé aux pécheurs comme une miséricorde divine destinée à leur donner le temps de se repentir. Et le délai de la récompense ? Peut-être pour accumuler du mérite en vue de choses plus grandes et meilleures !

Une réflexion m'est venue à Safed, durant l'été 1991, lors d'une étude de l'ouvrage de Moshe Cordovero, *Tamar Devorah* . Je posais la question suivante : si Dieu maintient le pécheur en vie pour lui donner le temps de se repentir, alors qu'il connaît l'avenir et sait donc d'avance qui se repentira et qui ne se repentira pas, pourquoi maintient-il ces derniers en vie ? La réponse que j'avais proposée était la suivante : si Dieu ne maintenait pas en vie les pécheurs impénitents, tous ceux qui restent en vie pourraient se considérer comme de futurs pénitents et seraient moins pressés de s'améliorer. De même, concernant la doctrine selon laquelle les pécheurs sont récompensés par Dieu en ce monde afin qu'il ne leur doive rien de bon dans l'autre, tandis que les personnes vertueuses sont traitées durement en ce monde afin que Dieu ne puisse leur accorder que du bien dans l'autre, si ce principe était appliqué de manière systématique et exclusive, on pourrait tirer des conclusions du bonheur ou de la souffrance des gens.

En résumé, *Dieu doit donc brouiller les pistes et obscurcir les choses afin de maintenir les doutes et le mystère qui rendent possible la liberté de choix et nécessaire la volonté* .

4. Croyance légiférée.

Le concept judaïque de croyance imposée par la loi est difficile à appréhender. Je sais que des objections similaires ont été soulevées à propos des lois enjoignant l'amour (comme dans « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu ») ; pourtant, il me semble évident que si l'on ne peut se contraindre à aimer, on peut, avec le temps et par une attitude bienveillante, y parvenir. En revanche, la croyance est, d'un point de vue épistémologique, quelque chose de plus fondamental.

Les croyances et les connaissances humaines émergent naturellement de l'impact collectif des perceptions et des concepts. Des phénomènes concrets et abstraits se présentent à notre conscience, et au fil du temps, nous nous efforçons de les trier (de les comparer et de les opposer) et de leur donner un sens (d'éliminer les contradictions, de relier les données et de combler les lacunes). À un instant donné de notre vie, il est impossible de qualifier *d'emblée* une apparence donnée, considérée isolément de son contexte, de « réalité » (ou vérité) ou d'« illusion » (ou mensonge). Ce n'est qu'à l'aune de l' *ensemble* des phénomènes rencontrés que l'on peut évaluer chacun d'eux et le considérer comme faisant partie de la réalité, comme une distorsion de celle-ci, ou comme encore problématique. Et bien sûr, puisque le contexte est *en perpétuelle évolution* , ces évaluations varient avec le temps et peuvent être remises en question.

L'esprit naïf, celui qui n'a pas réfléchi aux questions épistémologiques, tient pour acquis les processus en jeu et croit ce qui lui passe par la tête, guidé par l'impact naturel des impressions, qu'elles soient déterminées par les émotions ou qu'elles émanent, consciemment ou non, de la société environnante ou de certains milieux qui la composent, à des degrés divers. Pour ces personnes (et nous appartenons tous, à des degrés divers, à cette catégorie), il n'y a pas de distinction nette entre croyance et connaissance. Ou, plus précisément, pour elles, la connaissance est davantage déterminée par la croyance que la croyance ne l'est, comme elle devrait l'être, par la connaissance.

Pour une personne à l'esprit philosophique, la connaissance est comme une plante fragile, qui évolue et grandit, et qu'il faut nourrir et entretenir avec délicatesse. Il n'est jamais question d'anticiper la réalité, si ce n'est avec douceur et prudence ; on peut certes poser des questions, mais on écoute les réponses, laissant patiemment la réalité s'exprimer, se révéler à son propre rythme. Jamais on ne considère la manière dont les choses se présentent comme définitive, ni on ne cherche à contraindre ces phénomènes à la rigidité ou à les faire évoluer d'une certaine façon plutôt que d'une autre.

Mais certains, par souffrance, lâcheté ou paresse, tentent de s'imposer (ou d'imposer à autrui, par le biais de dictatures politiques, culturelles ou religieuses) certaines croyances ; et ils les qualifient illégitimement de « savoir », s'appropriant un mot qui ne s'applique pas.

La croyance se distingue de la connaissance en ce que la première est, dans une certaine mesure, une attitude, généralement déterminée par la force naturelle des présentations, mais pouvant aussi être adoptée comme un acte de volonté, auquel cas on parle de « foi ». La connaissance, en revanche, est un concept plus normatif, signifiant que le résultat proposé n'est pas né d'une simple inertie naturelle, et certainement pas d'une croyance forcée (qu'elle aille à l'encontre de la raison et de l'expérience, ou qu'elle se situe entre leurs limites ou au-delà de leurs horizons), mais qu'il a été, dans une certaine mesure, réfléchi, élaboré en référence à des critères logiques, et validé autant que possible dans le contexte donné. Ainsi, la croyance peut être considérée comme un concept plus générique, englobant tout : la foi, la croyance déterminée par les émotions, la croyance imposée de l'extérieur, le savoir commun/naïf et la connaissance scientifique. Ces deux dernières ne diffèrent que par le degré de réflexion qu'elles impliquent.

Dans cette perspective, la révélation directe désigne les manifestations extraordinaires de phénomènes par Dieu à certains êtres humains ; la prophétie, quant à elle, est la forme de conscience associée à ces événements particuliers, qu'ils soient verbaux ou qu'ils incluent des sons et des images, qu'ils se produisent dans le monde extérieur ou sous forme onirique. La révélation indirecte correspond au récit ou aux ouï-dire concernant ces phénomènes. Si la révélation directe suscite naturellement la croyance et constitue, en principe, une source de connaissance pleinement légitime, la révélation indirecte pose davantage de problèmes à cet égard et exige une évaluation plus approfondie. Certaines personnes croient facilement aux révélations indirectes (en particulier celles provenant de certains enseignants en qui elles ont confiance), tandis que d'autres ont besoin d'être convaincues et que d'autres encore restent sceptiques par principe.

Le judaïsme (et d'autres religions de même) comprend non seulement un système de croyances, mais aussi un ensemble de commandements. Par exemple, Exode 20:2, « Je suis l'Éternel, ton Dieu », est interprété par les rabbins comme un commandement de croire (constamment) en l'existence et les divers attributs d'Hashem (par exemple, sa souveraineté, sa

miséricorde, sa justice), ainsi qu'en Ses divers pouvoirs et réalisations (par exemple, la création, la providence, la libération d'Égypte, le don de la Torah). De même, le Shema Israël, Deutéronome 6:4, est un commandement de croire en l'Unicité absolue d'Hashem (malgré la pluralité et la variété apparentes de Ses attributs et de Ses actions dans le monde). Il existe également des commandements négatifs relatifs à la croyance, tels qu'Exode 20:3, le commandement de ne pas croire aux idoles ou aux dieux autres qu'Hashem, et Nombres. 15:39, « et ne voyagez pas selon votre cœur et selon vos yeux », ce qui est interprété comme une mitsva d'éviter les pensées hérétiques et les fantasmes immoraux.

D'un point de vue logique, cela est difficile à comprendre. Normalement, ce que l'on considère comme devant être fait est déterminé par ce que l'on souhaite accomplir (ses objectifs, ou plus largement, ses valeurs) et par les informations disponibles concernant les relations causales pertinentes (qui indiquent les moyens susceptibles de mener à ses fins). Dans l'élaboration d'une éthique naturelle, les propositions neutres (ou aléthiques) précèdent logiquement toutes les propositions normatives ; il ne peut y avoir de propositions normatives *concernant* des croyances factuelles, *car si une chose est déjà communément admise comme vraie, un impératif de la croire serait logiquement redondant (hormis un appel général à l'honnêteté intellectuelle), et si elle n'est pas manifestement vraie, alors il n'existe aucun fondement informationnel pour un impératif à son sujet* .

C’est peut-être pourquoi la Torah se contente d’affirmer « Je suis l’Éternel, ton Dieu » et « l’Éternel est Un », énonçant des faits plutôt que d’imposer des croyances. Quant au commandement susmentionné concernant les idoles, il dit littéralement « Tu n’auras pas *d’* autres dieux que Moi » ; il ne fait pas explicitement référence à la croyance, mais semble plutôt mettre en garde contre certains comportements. Enfin, le passage concernant le « cœur » et les « yeux » est assez vague et pourrait tout aussi bien se référer à des actions *découlant* de pensées hérétiques ou d’imaginations immorales, plutôt qu’à des processus cognitifs en particulier.

En d'autres termes, l'idée que de tels passages de la Torah constituent des injonctions à croire ou à ne pas croire n'est ni inévitable, ni véritablement défendable d'un point de vue logique. Il faut plutôt les considérer comme des injonctions, positives ou négatives, à entreprendre certaines actions (autres que des croyances), qui découlent logiquement de certaines croyances ou tolérances. Ainsi, *l'esprit* conserve sa liberté intellectuelle, condition essentielle de son honnêteté et de sa sincérité, et qui constitue un aspect de sa dignité. Pourtant, la personne n'est en aucun cas dispensée, *dans* ses actes, des obligations et des interdits éthiques que la Torah impose, cette soumission à Dieu étant également un aspect de la dignité humaine. Le libéralisme n'est pas nécessairement le libertinage.

Nous pourrions conclure ici et dire ce qui suit. L'intention des codificateurs de telles lois de croyance (comme le Rambam) était clairement de protéger les esprits les plus fragiles des assauts de philosophies trompeuses et de tentations irrésistibles. Le doute est toujours un danger et devait être rejeté avec force, sans risquer de dérive. Cependant, malgré nos arguments précédents, le fondement épistémologique et logique de ce type de codification est erroné et instable. De plus, son effet psychologique n'est pas toujours idéal. L'ouverture d'esprit est juste et salutaire.

Cependant, après réflexion, une conclusion plus nuancée s'impose. L'introspection révèle que, dans la vie religieuse, le doute est fréquent, lorsque tout semble conspirer à nous faire douter de l'existence de Dieu, de sa miséricorde, de sa justice, ou de quoi que ce soit d'autre. Les choses peuvent aller si mal qu'on se demande s'il se soucie réellement de nous aider, s'il sait juger avec justesse, ou même s'il est là pour le faire ; on peut aussi le percevoir comme un bourreau et

souhaiter pouvoir implorer l'aide d'une autre entité, d'une puissance supérieure ou plus compatissante ; et ainsi de suite. Dans de telles circonstances, il est en effet très utile de s'appuyer sur une *loi* de foi (en Dieu, en son Unicité, etc.) afin que, par crainte, même si ce n'est pas *sur le moment* par une conviction mûrement réfléchie, on persévère sur le droit chemin.

On peut même se dire : quelles que soient les apparences, je ferai toujours confiance à ma propre bonté ou à ma propre raison, à la fidélité de ma femme, ou à quoi que ce soit d'autre. De telles résolutions ont une valeur pragmatique et nous permettent de transcender les aléas du quotidien. Sur le plan épistémologique, elles reposent sur l'existence d'une hiérarchie des vérités ; certaines vérités sont plus certaines que d'autres. Ainsi, par exemple, en logique, les lois d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu, ainsi que certains autres principes, priment sur tous les autres, de sorte que si jamais la situation semble désespérée, ce ne sont pas ces lois qui sont remises en question, mais toutes les autres interprétations des phénomènes perturbateurs en question.

Dans cette perspective, une loi éthique de la croyance est tout à fait concevable, telle une transmission protectrice du passé vers l'avenir. Dieu sait peut-être que je suis sur le point de traverser une période tumultueuse (et chacun y est confronté, tôt ou tard), et m'en avertit : « Aujourd'hui, tu sais que J'existe et que Je suis Un, etc. – mais demain, tu auras l'illusion passagère que ces vérités sont injustifiées ; aussi, je te conseille de t'y accrocher coûte que coûte. » De telles résolutions ne sont pas nécessairement contraires à la logique et ne dévalorisent en rien l'intelligence humaine. Ainsi, les commandements relatifs à la croyance deviennent raisonnables et concevables ; ils ne nous enjoignent pas de croire (ou de ne pas croire) avec un fanatisme aveugle, mais protègent notre savoir d'une érosion malheureuse.

Pour ces raisons, les mitsvot relatives à la croyance que nous avons énumérées ici sont considérées comme « constantes », c'est-à-dire applicables *sans* interruption. Il est évidemment impossible, pour un être humain, de se souvenir constamment *du* Shabbat ou de l'inimitié d'Amalek, ni *de ne jamais* oublier cette inimitié. L'esprit humain ne peut se concentrer que sur un nombre limité de choses à la fois et doit donc laisser certains objets de conscience s'estomper, voire disparaître complètement, de temps à autre ; nous avons aussi besoin de dormir. Par conséquent, ces expressions temporelles doivent, à proprement parler, se référer à une pratique occasionnelle (bien qu'aussi fréquente que possible) ou conditionnelle (dans toutes les circonstances appropriées).

Nos lois de croyance sont comparables à une arme défensive que l'on porte constamment sur soi, sans savoir quand l'ennemi frappera, prêt à toute éventualité. Cette arme n'est pas utilisée en permanence, mais elle est toujours prête à l'emploi. Bien sûr, notre résolution à nous appuyer sur ces croyances immuables en cas de doute influence toute notre existence et, à terme, détermine tous nos choix ; car la croyance en Dieu et toutes ses implications exercent sans aucun doute une influence profonde et étendue sur la psyché et le destin humains.

15. ÉPILOGUE.

1. Motifs de la présente recherche.

***juive** : une analyse formelle de la logique biblique, talmudique et rabbinique »* n'est pas l'œuvre d'un talmudiste, mais celle d'un logicien. L'auteur, qui a apporté d'importantes contributions à divers domaines de la logique (profane) dans ses travaux précédents, s'estimait qualifié pour analyser et évaluer, d'une manière inédite, les processus logiques propres au judaïsme. Un logicien peut prétendre comprendre la logique talmudique sans pour autant posséder une connaissance approfondie du Talmud. Un talmudiste, assurément, maîtrise bien mieux le contenu du Talmud et, grâce à une pratique régulière, peut être un praticien bien plus compétent de la logique talmudique. Mais le logicien bénéficie de connaissances théoriques et d'une aptitude à appréhender les aspects formels de la pensée ; il ne prend peut-être pas en compte toutes les formes de raisonnement employées dans le Talmud, mais il peut en saisir plus profondément celles qu'il rencontre.

Au sens absolu et normatif, le terme « logique » doit désigner quelque chose d'universel. Les processus mentaux logiques sont des formes de pensée qui nous rapprochent le plus de la vérité dans un contexte donné de données brutes. La logique est une science qui recense ces formes et qui s'efforce d'expliquer leur efficacité spécifique. L'idée qu'il existe des « logiques » propres aux cultures ne nie pas l'universalité, ni n'affirme que différents peuples ou époques sont soumis à des épistémologies différentes. Une culture donnée peut être définie et mesurée par l'ensemble de ses expériences, de ses intuitions conceptuelles, de son imagination et de ses actions ; et cet ensemble de facteurs diffère d'une culture à l'autre. La pratique et la théorie logiques sont des aspects de la culture et, au sein d'une culture spécifique, leur portée et leur importance varient nécessairement. L'appareil sous-jacent de la connaissance humaine demeure fondamentalement le même, mais il peut se développer dans diverses directions et à des degrés divers. Bien entendu, tout jugement est possible ; le relativisme est intenable. Si différentes pratiques ou conceptions de la logique s'avèrent discordantes, une évaluation s'impose : il doit y avoir une forme d'ignorance ou d'erreur d'un côté ou de l'autre, voire des deux.

La présente étude a été entreprise avec trois motivations en tête :

1. **L'objectif est d'extraire de la logique talmudique toute information utile à la logique générale.** Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les logiciens laïques n'ont pas épuisé leur champ d'étude. La logique est une science en constante évolution qui, malgré les grands succès d'Aristote, Philon, Bacon, Mill, Russell et Lewis, a encore beaucoup à accomplir. Son mandat n'est rien de moins qu'une observation et une évaluation approfondies des formes de la pensée humaine (conscientes ou inconscientes, communes ou rares), et leur assimilation dans une épistémologie globale. Or, il se trouve qu'au moins deux formes d'argumentation mises en avant par Rabbi Ishmael et ses collègues, à savoir l'argument a fortiori et la conciliation des

thèses contradictoires, ont jusqu'à présent été peu ou pas étudiées par les logiciens occidentaux.

2. **Afin de doter les talmudistes d'outils et de techniques logiques plus élaborés** , il convient de souligner que, bien que de nombreux enseignants et étudiants du Talmud possèdent des capacités de raisonnement impressionnantes, ils semblent rarement conscients des aspects abstraits de leurs processus de pensée et de la nécessité de les formaliser. Capables de formuler ou de suivre mentalement, oralement, des arguments d'une complexité extrême, sans même recourir à l'écrit, ils seraient cependant incapables de saisir et d'expliquer les schémas sous-jacents qui justifient en définitive leurs conclusions. Hormis certaines classifications de base, ils demeurent cantonnés au contenu, sans formation à la formalisation. Une telle approche pragmatique peut certes donner des résultats intéressants, mais une approche systématique est assurément plus efficace et plus à même d'éviter les erreurs.
3. **Il convient de recentrer le débat entre science et religion sur les questions épistémologiques plutôt qu'ontologiques.** L'intégration de nos connaissances profanes et de nos croyances spirituelles est un besoin fondamental de l'esprit et de la culture humains ; la compartimentation, alternative, implique une forme de contrainte mentale ou culturelle et ne peut constituer qu'une solution temporaire. Les conflits entre l'expérience et la raison, d'une part, et la foi, d'autre part, peuvent être apaisés au mieux par un examen objectif des enjeux logiques sous-jacents. Nombre de désaccords peuvent être harmonisés, en démontrant a minima que les positions en question ne sont que des alternatives au sein d'une proposition disjonctive. Bien que leur probabilité puisse varier inductivement, elles sont déductivement équivalentes, relevant en pratique d'un choix personnel.

Dans quelle mesure ces objectifs ont été atteints, il appartiendra aux lecteurs d'en juger. Outre ces visées théoriques, l'auteur nourrissait une motivation personnelle : la révision de son engagement religieux. C'est pourquoi, et afin de bien montrer aux lecteurs que l'ouvrage est le fruit d'une évolution et non l'énoncé de dogmes préconçus, il était nécessaire de l'écrire de manière à *laisser apparaître* , autant que faire se peut et avec cohérence, les différentes strates de la pensée qui s'est construite. Pendant la majeure partie de la rédaction, le titre du livre devait inclure le mot *« Réflexions »* , symbolisant le retour constant à un sujet, nourri par de nouvelles découvertes ou des intuitions issues d'autres domaines. La transparence rend le processus aussi important que le résultat. Ce résultat est, espérons-le, une leçon de pensée indépendante ; non pas une invention, mais une recherche libre des faits et des possibilités, un engagement envers la réalité et l'acceptation des doutes qui peuvent surgir.

> La tradition juive affirme que de telles explorations intellectuelles peuvent s'avérer spirituellement dangereuses. Approfondir les questions risque d'accroître les sources de doute et de complexifier la vie spirituelle (par des conflits intérieurs et un manque d'uniformité sociale), voire de conduire au péché et à l'apostasie. Certes, historiquement, les philosophes n'ont pas été des personnes heureuses et équilibrées, ni des modèles de spiritualité. Mais on peut aussi s'interroger sur la valeur d'une vie spirituelle fondée sur *des certitudes illusoires* , aussi plus facile et moins risquée, plus agréable et plus impressionnante soit-elle. La connaissance et la conscience de son ignorance sont des épreuves. Comme toutes les épreuves, on peut les réussir ou y échouer. Il se peut qu'en cas d'échec, on soit plus mal loti que de ne pas les avoir tentées ; mais en cas de réussite, on est plus bien loti que de ne pas les avoir tentées. Quoi qu'il en soit, prôner une approche lucide de la vie, c'est éviter les ennuis. La vie, pour chacun, est riche d'occasions de doutes religieux. Il est assurément préférable d'apprendre à accepter ce genre de choses avec sérénité, plutôt que de résister obstinément jusqu'à ce qu'un jour, une expérience ou une révélation majeure vienne peut-être briser tout notre système de défense. Un engagement spirituel fondé sur une foi pure, transcendant toutes les forces

empiriques et rationnelles, et bien sûr les forces émotionnelles, paraît plus stable à long terme. Et cela suppose une certaine ouverture et une certaine souplesse intellectuelles.

2. Conclusions de notre étude.

Nous avons déjà dressé la liste des différents thèmes abordés dans le **résumé** et la table des **matières** **en** introduction de cet ouvrage, et il est donc inutile de les répéter ici. Notre objectif est désormais d'en tirer quelques conclusions.

1. En ce qui concerne **les aspects de la logique judaïque susceptibles d'enrichir la logique occidentale** , nous avons extrait les éléments suivants :

   Il est d'un intérêt historique de constater, dans la Torah (et le Nakh), ainsi que dans le Talmud (et d'autres écrits rabbiniques), l'usage et la connaissance de diverses formes de raisonnement complexes, parfois bien avant leur assimilation par la littérature ou la philosophie occidentale. Les exemples suivants sont particulièrement remarquables :

- La Torah témoigne clairement de la connaissance des deux lois de **l'adduction** . Elles n'y sont pas seulement *utilisées* , mais énoncées comme *des principes* (Deutéronome 13:2-4, 18:21-22). Cependant, ces principes ne sont pas formulés en termes purement formels, comme des méthodes logiques générales, mais spécifiquement en rapport avec l'évaluation des prophéties et des prophètes. Quoi qu'il en soit, cela précède de plusieurs siècles, voire de plusieurs millénaires, la prise de conscience occidentale (mais probablement pas l'usage) des procédures adductives. L'adduction est couramment pratiquée, et avec habileté, dans le Talmud et d'autres écrits rabbiniques, mais (à la connaissance de l'auteur) elle ne fait pas l'objet d'une étude théorique approfondie.
- Par ailleurs, le Talmud recèle une autre pratique inductive importante, témoignant d'une conscience de soi considérable (développée plus en profondeur dans les écrits rabbiniques postérieurs) : **la réconciliation des thèses contradictoires** (*kushya, terutz*). Ce processus joue un rôle majeur dans le discours talmudique et figure parmi les treize principes de l'herméneutique. On le retrouve employé plus tard dans les débats chrétiens (et probablement musulmans) du Moyen Âge, et reconnu en philosophie occidentale dans le concept de dialectique (thèse, antithèse, synthèse). Cependant, la logique occidentale ne lui a pas accordé l'attention ni le traitement formel qu'elle méritait. L'auteur du présent ouvrage en a proposé une analyse formelle approfondie dans son précédent livre, **** *Logique du futur***** .
- **a fortiori** est fréquemment, et à juste titre, utilisé dans la Torah et le Nakh (nous en avons recensé une trentaine de cas). Cependant, bien que certains termes reviennent régulièrement dans ces contextes, la terminologie n'est ni uniforme ni exclusive, et rien n'indique que cette pratique soit délibérément intentionnelle. Dans le Talmud, on observe un recours très fréquent à l'argument a fortiori, ainsi qu'une *terminologie spécialisée* et la reconnaissance de cet argument comme une *catégorie distincte* . Cette pratique se poursuit dans les écrits rabbiniques ultérieurs, qui développent en outre une compréhension théorique de l'argument,

notamment *la distinction entre les états d'âme positifs et négatifs* . Toutefois, bien que *quasi formelle* , cette compréhension ne l'est pas entièrement, s'exprimant en particulier en termes de rigueur ou de souplesse des prescriptions, interdictions et indulgences légales et éthiques. Dans ce volume, nous proposons une analyse plus formelle de cet argument [302].

- On trouve d'autres preuves de la présence de la logique dans le Tanakh, dans la mesure où les personnages du récit font des énoncés de type « si-alors- » qui suggèrent des raisonnements sous-jacents. Cependant (d'après les observations de l'auteur, hormis ceux déjà mentionnés), ces raisonnements manquent de transparence et sont donc difficiles à identifier et à classifier précisément. De plus, contrairement aux affirmations de la tradition juive, aucun texte ne prouve que les principes herméneutiques étaient connus ou que des débats de type talmudique avaient lieu à l'époque biblique. Certes, la Bible n'a pas vocation à être un manuel de logique et n'était pas tenue de traiter de tels sujets. Mais les données linguistiques concernant le principe a-fortiori, le seul processus identifiable dont nous disposons, tendent à confirmer cette conclusion, notamment si l'on compare la terminologie talmudique postérieure à la terminologie biblique et si l'on considère l'évolution de la Michna à la Guemara.
- On trouve dans le Talmud, et plus tard dans les discours rabbiniques, des procédures déductives très élaborées en matière de **logique éthique** : les différents types d' [303]énoncés éthiques, les questions de conscience, de motivation, d'intention, d'attitude, les transferts de modalité éthique du genre à l'espèce d'action et inversement, sont clairement considérés et compris par les participants au Talmud et par la suite. L'auteur n'a pas étudié dans quelle mesure ces facteurs ont été assimilés par les législateurs d'autres nations à la même époque ; mais, compte tenu de l'orientation déontique relativement marquée de la culture juive (transmise ultérieurement aux cultures chrétienne et musulmane), et du fait que la logique occidentale n'a commencé que récemment à étudier les formalités de la logique éthique (sous le nom de logique pratique ou appliquée), on peut supposer que le Talmud a ouvert la voie à une approche novatrice.
- Enfin, le Talmud regorge d'autres formes de raisonnement, notamment l'opposition, l'éduction, le syllogisme catégorique, l'apodose, *la réduction à l'absurde* , le syllogisme hypothétique, l'argument dilemmatique, l'argument par analogie, la généralisation, la particularisation, etc. Ces procédés sont fréquemment et habilement employés, avec une conscience considérable de leur fonctionnement, mais on hésiterait à dire que les participants s'étaient livrés à des études formelles.

> des rabbins en matière de logique formelle peut surprendre . On aurait pu supposer que les œuvres d'Aristote seraient parvenues en Judée peu après les conquêtes d'Alexandre le Grand, ou au plus tard à l'époque talmudique, compte tenu de l'influence qu'avait alors exercée la culture hellénique (ou plus précisément hellénistique) sur le monde dit civilisé. De fait, le Talmud lui-même atteste que de nombreux rabbins se sont plongés dans le savoir grec ; mais s'ils ont pu assimiler une part de son rationalisme et de son empirisme, ils ne semblent pas en avoir saisi le formalisme logique. Même des écrits rabbiniques plus tardifs, comme ceux de Maïmonide, pourtant plus systématiques que le Talmud, paraissent dépourvus de toute approche méthodologique véritablement formelle, malgré les progrès de la logique scientifique durant la période scolastique, auxquels de nombreux Juifs ont contribué, ne serait-ce qu'en traduisant des œuvres grecques de l'arabe (souvent via l'hébreu) vers le latin. Tout ceci suggère

302 Cette analyse constitue le seul élément de recherche véritablement fondamentale, utile à la logique générique, dans le présent ouvrage.

303 Il va sans dire que le terme « éthique » est utilisé ici en référence à un mode de modalité, qui englobe notamment les déclarations juridiques.

> l'isolement de la culture juive par rapport à son environnement, isolement qui était d'ailleurs voulu par les rabbins, et cela démontre en particulier l'indépendance relative des développements de la logique judaïque.

un intérêt scientifique particulier pour les logiciens contemporains : **la logique dialectique** et **la logique a fortiori** . Nous suggérons que, sinon originales et spécifiques (rien en logique ne saurait être véritablement inconnu, puisqu'elle relève ontologiquement du monde dans lequel nous vivons et épistémologiquement d'une capacité innée de l'esprit humain), elles ont certainement été utilisées, développées et étudiées plus tôt et plus pleinement dans la culture juive que dans toute autre. Plus important encore, elles n'ont jusqu'à présent pas fait l'objet d'une attention particulière de la part des logiciens modernes. L'auteur de ces lignes affirme avoir été le premier, en 1989-1990, à élaborer une théorie formelle de l'induction (factorisation, sélection des facteurs et révision des formules), qui a permis d'élucider les mécanismes de conciliation des thèses contradictoires ; et le premier, en 1991-1992, à traiter l'argument a fortiori de manière approfondie.

La dialectique est un processus fondamental d'une portée épistémologique universelle, car elle représente la manière dont l'esprit réagit aux contradictions incessantes de notre monde, depuis les impressions toujours changeantes au niveau perceptif, en passant par la modulation des concepts, jusqu'aux ajustements répétés des théories scientifiques abstraites. Quant au raisonnement a fortiori, bien qu'il constitue une composante relativement spécifique de l' arsenal logique humain, il n'en demeure pas moins d'une importance épistémologique considérable, nous permettant de maintenir la cohérence de l'aspect quantitatif (degré) de nos concepts. En tout état de cause, les logiciens sont tenus de considérer de tels processus, tout comme le mathématicien est tenu de considérer les espaces courbes ou les équations binomiales.

Du côté négatif du bilan , on peut citer les phénomènes suivants, qui n'intéressent la science et l'histoire qu'à titre d'exemples de la façon dont les gens, individuellement et collectivement, peuvent parfois s'éloigner considérablement de la pensée logique [304].

- On peut tout d'abord noter que **les rabbins talmudiques et, plus tard, étaient Loin d'être omnipotents ou omniscients en matière de logique** , ces textes seraient superflus sans la dimension mythique que leur confère la tradition juive, justifiant ainsi le caractère définitif et immuable des décrets talmudiques et ultérieurs. Ces personnes commettaient parfois – individuellement, sinon toujours collectivement [305]– des erreurs de logique involontaires (même si elles étaient souvent des praticiens compétents) ; de plus, leurs connaissances théoriques en la matière étaient incomplètes et imparfaites (bien que non négligeables). Dans certains cas, ces erreurs pratiques et ces lacunes théoriques semblent délibérées ; on peut alors soupçonner qu'elles ont été commises dans une intention manipulatrice, afin de semer la confusion et d'imposer ainsi des décisions juridiques prédéterminées.
- Le plus choquant est **le nombre considérable de raisonnements fallacieux employés et défendus par les rabbins talmudiques et postérieurs** . Cela concerne les paralogismes

304 À la manière d'une « galerie de voleurs » dans un musée de la logique ! De telles pièces restent intéressantes pour les logiciens, de par les réflexions qu'elles suscitent.

305 L'erreur individuelle est déjà suffisamment grave. Bien que l'examen collectif offre un mécanisme de correction, le fait qu'une erreur individuelle puisse se produire démontre la faillibilité des participants et, par conséquent, la possibilité que ce mécanisme ne soit pas infaillible.

inhérents à de nombreux principes et pratiques herméneutiques rabbiniques, ainsi que l'intimidation utilisée pour les soutenir. La principale cause de ces erreurs de raisonnement résidait dans l'ignorance, par les rabbins, de la méthode *formelle* de la réflexion logique (qu'ils refusaient apparemment d'apprendre des Grecs par orgueil). Par conséquent, des processus qui auraient dû être reconnus comme inductifs, voire déraisonnables, se virent attribuer une valeur déductive. Faute d'outils d'évaluation objectifs et universellement valides [306], les rabbins optèrent pour des méthodes déloyales : contourner les règles ; obscurcir les incertitudes et les antinomies par des raisonnements excessivement tortueux et verbeux, sans structure finale[307] ; revendiquer une sanction divine pour leurs modes de pensée ésotériques ; et parer les critiques par des accusations et des menaces sans fondement.

2. En ce qui concerne **les aspects de la logique occidentale susceptibles d'enrichir la logique judaïque** , on peut dire ce qui suit :

   Il faut d'emblée comprendre que la logique **n'a rien *d'étranger* , c'est-à-dire de non-juif ou d'antisémite** . Historiquement, elle a certes été développée par des non-Juifs, à l'instar d'Aristote, un Grec, qui a découvert la formalisation (c'est-à-dire le recours à des symboles pour remplacer des termes spécifiques, afin de vérifier l'universalité d'un processus de pensée, indépendamment de son contenu) et les lois de la pensée (identité, non-contradiction, exclusion du juste milieu), et qui a étudié les oppositions catégoriques, les équations et les syllogismes. Divers autres individus, chrétiens ou d'autres confessions, ont ensuite approfondi ces travaux, ainsi que d'autres formes de raisonnement, comme l'argument hypothétique et disjonctif, la logique inductive, etc. Mais l'appartenance ethnique ou religieuse de ces personnes n'avait aucune pertinence (pas plus qu'elle n'en aurait en médecine ou en ingénierie).

   Le but de la recherche en logique n'est pas, et n'a jamais été, de prouver ou de réfuter quoi que ce soit concernant Dieu ou une quelconque religion. Son objectif était, et demeure, tout simplement et innocemment : *comprendre et valider la cognition humaine* , savoir quand on a raison et quand on a tort, savoir ce qui constitue une preuve et ce qu'on peut en déduire, éviter les erreurs et les abus, exercer son intelligence et se prémunir contre la bêtise.

   La plupart des rabbins ont longtemps éprouvé une phobie de la « philosophie ». Mais c'est un prétexte fallacieux. La philosophie, au sens le plus pur du terme, limitée à l'épistémologie et à l'ontologie (et excluant les simples spéculations métaphysiques, les réflexions personnelles sur la vie, la psychologie, l'éthique, la politique et toutes les productions relativement littéraires de ce genre), est une investigation neutre dont les résultats sont imprévisibles. La philosophie n'est pas *une doctrine particulière* , comme le judaïsme ; elle est, au mieux, une recherche honnête et impartiale de la vérité, ou (si la vérité est introuvable) au moins la reconnaissance de son ignorance. Elle est ouverte à la connaissance où qu'elle se trouve ; et ceux qui pensent autrement ne l'ont pas comprise. La logique, en particulier, est une discipline essentielle dans cette quête de la vérité ; n'étant ni tout à fait épistémologie ni ontologie, bien qu'elle en fasse partie, elle se situe à leur interface, comme leur moteur et leur mécanisme de régulation, à la fois leur source et, par rétroaction, leur aboutissement.

---

306 Le fait que les rabbins aient perçu la fragilité de leurs formes de pensée était implicite dans leur interdiction d'utiliser ces formes sans autorisation officielle, ainsi que dans leur besoin de faire appel à un *Deus ex machina* pour obtenir du soutien.

307 Enfin, ils ordonnent et clarifient, voire simplifient, leurs arguments, *afin de les vérifier* .

> Affirmer qu'une chose est vraie ou fausse, et s'y obstiner pieusement, ne la rend pas vraie pour autant ; il faut une argumentation convaincante. De même, les éloges ou accusations *ad hominem* , qu'elles soient fondées ou non, et les espoirs ou craintes quant aux conséquences morales ou sociales de l'information, n'ont aucune incidence ultime sur la valeur de vérité. Malgré tous les efforts déployés par l'establishment rabbinique pour interdire ou ignorer la recherche et la réflexion éclairées, ils n'ont historiquement pas réussi à empêcher le déclin statistiquement manifeste de la foi et de la pratique religieuse parmi les Juifs ordinaires [308]. Ceci prouve de manière concluante la futilité de l'arrogance et de la dictature intellectuelles, ainsi que de la politique de l'autruche. Nos clercs ont échoué à relever le défi de la vérité rationnelle et empirique de front, et à œuvrer intelligemment, et avec respect pour leurs opposants et leurs fidèles, à la résolution efficace des problèmes réels. Nous sommes tous dans le même bateau ; les problèmes examinés par la logique, la philosophie et la science laïques ne sont pas des problèmes *de non-Juifs* , mais des problèmes *humains* , que nous devons tous prendre en considération. Elles sont incontournables et s'appliquent à toute la cognition humaine, à toute prétention de connaissance. Faute de validation convaincante, toute prétention de connaissance est de fait invalidée.

Dans le présent ouvrage, nous avons cherché à transmettre aux étudiants et aux enseignants de Talmud et de droit juif désireux d'approfondir leur réflexion avec honnêteté et intelligence, **une solide base logique** . Cela implique avant tout une *approche particulière* des questions intellectuelles, que l'on pourrait qualifier d'eidétique. Cette approche consiste à privilégier les aspects formels de tout argument et à en clarifier objectivement les processus à l'œuvre au moyen d'algorithmes, afin d'en déterminer la continuité et les lacunes, et d'en évaluer la validité abstraite. Le contenu est secondaire et peut être influencé par les passions, voire les influencer, obscurcissant ainsi le jugement ; seule la forme compte. Plus importante encore que la piété est l'attitude psychologique d'ouverture et d'impartialité, la volonté d'accepter la réalité telle qu'elle se présente. Il faut également la volonté de poursuivre la vérité toujours plus loin et plus profondément, de ne pas se contenter de superficialités commodes et de stéréotypes complaisants, et d'être disposé à remettre constamment en question et à réviser ses propres idées.

Deuxièmement, il est nécessaire d'apprendre les spécificités de la logique théorique existante et, pourquoi pas, le cas échéant, de contribuer à son développement, afin d'être préparé et de disposer des moyens techniques nécessaires à la tâche. La théorie et la pratique de la logique sont aux concepts en général ce que l'algèbre et l'arithmétique sont respectivement aux concepts numériques. Dans le domaine de la religion, comme dans tout autre, on ne peut espérer, sans formation adéquate, éviter les écueils et les limites de la pensée ordinaire ; il faut adopter une méthodologie plus consciente et plus poussée. De plus, la recherche de la cohérence et de la profondeur exige des périodes périodiques de systématisation ; les différents éléments de notre connaissance apparente doivent être ordonnés, leurs interrelations clarifiées et judicieusement vérifiées. Les formes de raisonnement douteuses doivent être identifiées comme telles avec objectivité et, en définitive, rejetées si elles ne peuvent être améliorées, sans céder à l'intimidation. Ce sont là des instructions évidentes, mais qu'il est toujours bon de rappeler.

---

308 Si l'on considère les deux derniers siècles, le mouvement *des Baal Teshuvah* (Retournés) de ma génération et des suivantes a été largement surestimé et me semble, de toute façon, avoir atteint son apogée et être en train de s'essouffler. J'en ai fait partie moi-même et je peux témoigner de ma déception. Les espoirs d'une conscience accrue et d'un progrès moral et social n'ont pas été comblés. On pourrait en dire bien plus, mais cela n'a rien à voir avec notre discussion.

Enfin, nous souhaitons adresser un message aux talmudistes, aux exégètes et aux législateurs juifs. Les aspirations spirituelles de l'être humain ne s'éteindront jamais, mais elles risquent d'être freinées par le développement stagnant de la religion. Les érudits de la Torah, plutôt que de chercher à entraver l'instruction profane, devraient encourager toute forme de savoir et répondre de manière créative à la soif de connaissance et à la soif d'apprendre qu'elles suscitent. Il est évident que les penseurs qui ont produit le Talmud ont pleinement profité de leur temps ; ils étaient, à l'avant-garde du développement intellectuel. Des hommes comme le Rif, Maïmonide, notamment à travers son *Mishneh Torah* , ou Joseph Caro, à travers son *Choulhan Aroukh* , ont enrichi et perpétué le judaïsme, car ils ont eu le courage de repenser le Talmud, d'en résumer et d'en organiser les conclusions, en utilisant des méthodes qui, à leur époque, étaient plus « modernes ». Si les approches utilisées dans le judaïsme par le passé ne sont pas actualisées – aujourd'hui, demain – alors l'entreprise est dans une impasse.

> La vie est mouvement, la vie est participation. Les guides spirituels ne peuvent se contenter de rejouer les aventures intellectuelles de leurs prédécesseurs ; ils doivent raviver la flamme et produire une lumière visible pour leurs contemporains. Le marché juif n'achète pas, tout simplement parce que les produits proposés sont plutôt poussiéreux et défraîchis. L'impasse dans laquelle se trouve le judaïsme aujourd'hui est due en grande partie à une faillite intellectuelle, à une tendance à l'indifférence et à la sclérose. Imiter le style et les idées des grands noms du passé ne suffit pas ; il faut une contribution en phase avec le niveau d'éducation actuel. Nombreux sont ceux qui prétendent défendre la Foi et qui semblent simplement chercher à profiter de la gloire des personnalités célèbres (avec une grande « humilité », bien sûr) et à projeter une image de piété (pour le prestige social). Mais la plupart des gens ne sont pas dupes des postures ; ils exigent des produits plus stimulants et inspirants, pour lesquels ils n'ont pas à feindre l'intérêt, dans un esprit proche de celui du conte des « Habits neufs de l'empereur ». Toute la production actuelle ne se range pas dans ces catégories éculées ; Le travail novateur de R. Adin Steinsaltz, par exemple, ne le fait pas.

La tâche qui nous incombe désormais, selon nous, consiste **à systématiser non pas le *contenu* du Talmud et de la loi juive ultérieure, mais leurs raisonnements .** Il ne s'agit pas d'organiser et de classer les conclusions des législateurs passés, ni même d'identifier de manière abstraite les catégories et les principes de l'herméneutique et de l'heuristique juives ; mais de clarifier et d'évaluer rigoureusement, étape par étape, à la manière d'un programme informatique, *chaque* argument avancé par ces législateurs, *chaque* étape indiquant le type de raisonnement mis en œuvre [309].

L'une des principales conclusions de ce travail réside dans le caractère inductif, et non déductif, de la logique talmudique/rabbinique. Cela signifie que les conclusions des législateurs dépendent bien plus du contexte de connaissance et de la maîtrise technique qu'on ne le supposait traditionnellement, et sont donc plus susceptibles d'être réexaminées et révisées [310]. Du côté déductif, de toute façon, nombre d'arguments sont des enthymèmes (des versions abrégées, excluant les facteurs « évidents ») ; en cas de discontinuités, une distinction claire doit être faite entre les prémisses ou conclusions données et les propositions censées combler les lacunes. Lorsque des erreurs ou des faiblesses sont finalement relevées, il faut les admettre

---

309 En disant, par exemple, « ceci est une conversion, de **A** à **I** », « ceci est un syllogisme, 2/ **EAE** », « ceci est un dilemme constructif simple », « ceci est un argument a fortiori, et voici sa prémisse majeure, et ceci est son moyen terme, etc. », « ceci est une généralisation, de **O** à **E** ».

310 Il ne s'agit pas d'une remarque gratuite ; il m'est arrivé assez souvent (surtout le jour du sabbat, cependant, quand il était impossible de prendre des notes !) de rencontrer des arguments lors de séances d'étude du Talmud que je ne pouvais considérer comme valides.

sans détour, sans égard pour le prestige de la source, sans présumer, contre toute évidence, qu'une donnée ou une intuition inconnue a motivé l'énoncé problématique, et sans se laisser intimider par les menaces, voilées ou manifestes, de châtiment divin proférées par les clercs (avec la conviction que Dieu *approuve* la vérité).

Une autre conclusion majeure de cette étude réside dans le caractère fallacieux de la logique talmudique/rabbinique. Aujourd'hui, nous ne pouvons plus tolérer les raisonnements flous, qu'il s'agisse des fondements méthodologiques de la religion ou de ses arguments habituels. Ces questions doivent être examinées avec impartialité et rigueur.

Premièrement, concernant le **fondement** de la méthode talmudique/rabbinique **:** il est raisonnable que, quelles que soient les méthodes d'interprétation finalement adoptées pour extraire les lois ordinaires de la Torah, si ces méthodes sont elles-mêmes censées reposer sur le texte de la Torah, leur lecture dans ce texte doit être littérale et évidente pour tous. Autrement dit, **si les lois non méthodologiques peuvent concevablement être « dérivées » du texte de référence de manière parfois surprenante, *les lois méthodologiques* ne peuvent être justifiées de la même façon (sans tomber dans la circularité) ; elles *doivent être clairement explicites dans le texte* , voire évidentes par des moyens naturels** . Cette importante condition logique préalable s'applique, en premier lieu, à la lecture des lois « constitutionnelles », comme la loi conférant l'autorité législative aux juges, la loi de la majorité, la loi interdisant d'étendre ou de restreindre la loi, etc. Quant aux principes herméneutiques, hormis a fortiori et l'adduction (qui sont à la fois naturels et bibliques), la Torah écrite n'en apporte aucune preuve. L'affirmation selon laquelle ils font partie de la Torah orale n'est pas un argument : l'existence d'une tradition orale semble sociologiquement probable et est suggérée dans le texte ; mais il est impossible d'établir si une telle tradition contenait à l'origine ces principes herméneutiques spécifiques, ou tout autre principe herméneutique.

Deuxièmement, concernant **la rhétorique talmudique/rabbinique** : (a) Lorsqu'on démontre l'illogisme de certaines formes de pensée traditionnelles, on nous explique que les principes herméneutiques ne relèvent pas d'une logique à proprement parler, mais d'une méthode divinement décrétée pour décoder la Torah. Or, si l'on examine le discours talmudique/rabbinique lui-même, on constate qu'il est clairement conçu pour apparaître comme un processus d'argumentation rationnelle aboutissant à un résultat convaincant. Il est impossible de concilier les deux. (b) L'illogisme de l'argumentation traditionnelle est masqué de diverses manières. Les termes et les doctrines sont définis de façon imprécise et utilisés de manière incompatible dans différents contextes *par commodité* (c'est-à-dire sans distinction formellement démontrable) [311]. On prend des raccourcis, soi-disant par souci de concision, mais en réalité pour se soustraire à un raisonnement fallacieux. Les arguments sont interminables, truffés de digressions, les prémisses et la conclusion étant maintenues aussi éloignées que possible, de sorte que l'absence de lien, voire la contradiction, entre elles soit bien dissimulée. Il n'y a aucun effort sincère de transparence. (c) Quand on a la Raison et la Vérité de son côté, on ne ressent pas le besoin d'adopter une attitude autoritaire et d'intimider. Pourtant, les autorités religieuses accusent sans scrupules ceux qui tiennent des propos ou pratiquent des

311 Par exemple : une affirmation générale peut être faite dans un contexte donné, parce qu'elle « prouve » un point ; tandis que, ailleurs, cette même affirmation générale peut être niée, sans chercher à rendre les deux parties cohérentes.

actes scientifiques d'être *des apikorsim* [312]et les menacent de damnation éternelle pour avoir exprimé des doutes sur la religion. On pourrait soupçonner que ces accusateurs doutent eux-mêmes de leurs arguments, puisqu'ils ont recours à de telles méthodes.

Il nous faut déployer un effort constant et sincère pour examiner et maintenir **la cohérence *interne*** , avec les textes judaïques eux-mêmes (les données étant correctement hiérarchisées), et **la cohérence *externe*** , avec les connaissances profanes (en tenant compte, là encore, du degré de probabilité de ces dernières). **La logique est *universelle* et ne saurait être ignorée ni contournée.** Toute incohérence dans la connaissance, quel que soit son niveau ou entre deux éléments quelconques, doit être prise au sérieux et résolue, si possible, sans parti pris. Toute révision exigée par la logique rigoureuse, dans un contexte donné, doit être acceptée. C'est ainsi que l'on garantit la *vérité* : une chose est vraie non pas parce qu'on l'affirme, mais en vertu de l'effort considérable et de la qualité déployés pour l'établir honnêtement comme telle. Si un acte de foi est requis, qu'il en soit ainsi ; mais il doit être reconnu comme tel et ne pas être faussement présenté comme un acte de connaissance empirique ou rationnelle.

Le judaïsme ne peut que gagner, en ampleur et en force, grâce à un tel programme, tant en crédibilité générale que dans son contenu spécifique. Car une analyse aussi approfondie mettrait très probablement en lumière des problèmes dont la résolution engendrerait des perspectives nouvelles et importantes, et pourrait même permettre des révisions considérables de la loi par les autorités établies elles-mêmes [313]. Seuls des esprits brillants et instruits, experts à la fois en droit talmudique et rabbinique, en logique et en philosophie, ainsi qu'en sciences particulières, peuvent mener à bien un tel travail. Ils seraient les véritables Maïmonides et Joseph Caros de notre époque, ceux qui, en définitive, inspireraient à nouveau le peuple juif.

3. Enfin, concernant notre troisième objectif, à savoir promouvoir une plus grande harmonie entre la science et la philosophie laïques, d'une part, et les textes et croyances religieux, d'autre part, il n'est guère nécessaire d'ajouter quoi que ce soit à ce qui précède. Les principes méthodologiques généraux, pour les deux parties, sont suffisamment clairs. Il faut faire preuve d'ouverture et de réalisme, d'humilité et de courage ; examiner impartialement les différents aspects d'une question ; prêter attention aux nuances et aux alternatives, et éviter toute simplification excessive ; ne pas tirer de conclusions qui dépassent ce qui est logiquement légitime à partir des données disponibles ; exiger des preuves et une cohérence, et considérer les possibilités et les probabilités logiques ; tester et revérifier toutes les idées – etc. Ce sont là avant tout des prérequis *d'attitude* à une connaissance valide, reflétant une certaine disposition et un effort de volonté, ainsi qu'une sagesse quant aux capacités et aux limites de l'appareil cognitif humain. De telles attitudes, sans influer directement sur les résultats, contribuent à renforcer la crédibilité de ces derniers.

---

312 Sing. *apikorsus* . L'expression dérive probablement d'« épicurien » et sous-entend que la personne ainsi affligée ne désire que la débauche et autres plaisirs. Mais cette accusation suggère plus profondément que la personne concernée manque d'objectivité, de sens de la vérité, d'honnêteté, etc. (contrairement à l'accusateur, en théorie). Voilà une incohérence !

313 Il est à espérer, et plus que probable, que ces révisions tendent vers l'indulgence plutôt que vers la sévérité, car nombre des sévérités accumulées au fil du temps découlaient, on peut facilement le soupçonner, de superstitions et de fanatismes culturels ou subculturels, plutôt que de véritables considérations juridiques.

Sur le plan religieux , nous avons devant nous, en premier lieu, **la Torah** , un texte que nous croyons, par pure foi et par respect pour nos ancêtres, avoir été révélé par Dieu. Ce texte est souvent ambigu et souvent équivoque. Il convient donc d'établir d'emblée une distinction entre son sens strictement littéral, dans la mesure où il est clairement discernable, et toutes les interprétations qui y ont été apportées au fil du temps, par des personnes, aussi autorisées soient-elles, que ce soit en réaction à une imprécision ou une incohérence manifeste, ou motivées par des croyances ou des intentions sans rapport avec le texte. Concernant la crédibilité relative des exégètes, il est nécessaire de comprendre que le concept d'autorité lui-même n'est pas inattaquable : pris comme absolu, il conduit à des raisonnements circulaires ; le statut ne peut être sainement attribué qu'en vertu de la crédibilité des doctrines de son défenseur, et maintenu tant que celle-ci est *établie* – le statut est une conséquence, et non une cause, de la crédibilité doctrinale. Les interruptions, soustractions et ajouts possibles d'une tradition orale doivent être pris en compte lorsqu'on considère ses résultats finaux ; un examen critique fondé sur des informations solides et une argumentation rigoureuse n'implique pas nécessairement un rejet total : les questions sans rapport restent valables.

de la tradition orale la revendiquent comme parfaite ; lorsqu'elle paraît imparfaite, ils imputent à celui qui la perçoit un défaut de discernement ou de connaissance, ce qui entraîne une accusation morale et l'ostracisme social. Or, définir *a priori* le contenu de l'« orthodoxie », par opposition à l'« hétérodoxie », implique un préjugé irréfutable : cela empêche toute réflexion et ne peut rallier que ceux qui se soucient peu des critères objectifs de vérité. Un penseur indépendant suggérerait que, même en admettant l'origine divine du texte fondateur (la Torah), malgré les difficultés qu'il présente, son exégèse demeure sujette à l'erreur humaine et, par conséquent, doit être révisée. Les erreurs de fait et les erreurs de raisonnement doivent être corrigées, comme dans tout domaine du savoir humain : les hommes les ont commises et les hommes peuvent les corriger.

De plus, non seulement les affirmations traditionnelles relatives à la nature ou à l'histoire sont susceptibles d'être examinées, mais il semblerait que les affirmations juridiques le soient également, dans la mesure où elles reposent sur des hypothèses matérielles et des raisonnements qui peuvent ultérieurement s'avérer erronés (c'est-à-dire contraires aux observations empiriques ou incohérents). Tant qu'elles résistent à l'examen, tout va bien ; mais dès qu'une erreur manifeste est constatée, elles ne peuvent plus être défendues de bonne foi. Les erreurs commises dans des affirmations explicites concernant la nature sont les plus faciles à admettre, bien que les autorités les plus extrémistes, même aujourd'hui, hésiteraient à aller jusque-là. Maïmonide, qui, outre son expertise juridique remarquable, était un véritable philosophe, s'est exprimé clairement à ce sujet :

> *N'attendez pas de vous que tout ce que (nos sages) ont mentionné au sujet de l'astronomie concorde avec les faits réels ; car les sciences théoriques étaient déficientes à cette époque, et ils n'en parlaient pas sur la base d'une tradition reçue des prophètes, mais plutôt parce qu'ils étaient des scientifiques selon les normes de leur temps, ou parce qu'ils avaient entendu parler de ces choses par de tels scientifiques.*[314]

---

[314] *Moreh* , 3:14. Cité par Azriel Rosenfeld dans *Torah à l'ère spatiale* , Actes des Associations de scientifiques juifs orthodoxes, Volume 2.

Bien que les hypothèses relatives à la nature ou à l'histoire n'affectent pas toujours les décisions juridiques, elles le font souvent. Il semblerait justifié, dans de tels cas, d'exiger un réexamen des conclusions juridiques si les prémisses non juridiques s'avèrent erronées. Cependant, à proprement parler, ce serait un raisonnement fallacieux, car, comme l'enseigne la logique, la réfutation d'une prémisse n'implique pas nécessairement le rejet de sa conclusion. *À moins que* – et cette condition semble s'appliquer dans un nombre suffisant de cas – la conclusion ne puisse concevablement reposer sur une autre prémisse acceptable ; autrement dit, à moins que la conclusion ne soit manifestement et *exclusivement* impliquée par la prémisse initiale (de sorte que le rejet de la prémisse implique le rejet de la conclusion).

On trouve fréquemment de tels exemples d'erreurs dans le Talmud. Voici quelques exemples flagrants, qui ne semblent pas particulièrement inquiétants :

- « Le temps entre deux *molads* (nouvelle lune) est défini par la *halakha l'Mosheh mi-Sinai* – la loi révélée à Moïse au Sinaï – comme étant de 29 jours, 12 heures, 44 minutes et 3,3 secondes. Les astronomes avertis savent que cet intervalle peut varier jusqu'à 13 minutes, en raison de la vitesse variable du soleil et de la lune sur leurs orbites elliptiques. Déterminer la moyenne exacte par l'observation requiert non seulement une observation continue, mais aussi des instruments de mesure du temps précis. »
- « Il existe un léger écart entre la durée réelle de l'année solaire et celle utilisée comme base pour le calcul du calendrier (à savoir 4 min 21 s). Cet écart, aussi minime soit-il, s'est accumulé sur 1 500 ans pour atteindre environ 4 jours et demi. Cela pose certaines difficultés quant à la conformité de notre calendrier calculé avec d'autres exigences de la *halakha* . »
- « Selon la pratique de *la halakha* , la circonférence d'un cercle doit être prise comme trois fois son diamètre », au lieu de π(=3,141...).
- Un autre exemple est le problème classique de la longueur de la diagonale d'un carré, que l'on considère comme égale à « 1 - 2/5 fois le côté du carré », au lieu de √2 (soit 1,414…). Ceci précise la procédure pratique pour déterminer cette longueur si la *halakha l'exige* .

Ces exemples sont donnés par Hugo Mandelbaum dans son *ouvrage *Torah, Facts and Conclusions** , où il cite les références talmudiques pertinentes. [315]Il soutient que ces chiffres n'ont jamais été conçus que comme des approximations à des fins pratiques, et que, par conséquent, la découverte d'inexactitudes n'affecte pas la loi. On peut toutefois se demander pourquoi, si les Sages les avaient connus, ils les auraient ignorés, sans même reconnaître les chiffres exacts. Et s'ils les ignoraient, pourquoi continuer à s'y fier dans les questions concernées ? Certes, ces exemples sont relativement anodins (bien que l'on puisse imaginer des situations où ils auraient des conséquences, par exemple financières) ; mais il existe des questions de ce genre qui affectent la vie des gens de manière bien plus radicale, notamment dans le domaine médical.

Une approche purement empiriste/rationaliste de ces questions ne tient pas compte, par définition, du facteur de **la foi** . La question fondamentale est toujours, en fin de compte, la fiabilité de la transmission orale. Non seulement la Torah écrite, mais aussi la Torah orale sont considérées comme révélées par Dieu. De même qu'un acte de foi est possible et requis dans le premier cas, il en va de même dans le second ; les difficultés empirico-rationnelles sont sensiblement les mêmes dans les deux cas. Le document écrit pourrait être une œuvre de fiction, qu'il soit l'œuvre de Moïse ou d'autres, et même s'il ne l'est pas, il pourrait avoir été altéré au fil du temps. De même, la tradition orale pourrait être une invention, le fruit de siècles de naïveté ou de malhonnêteté, ou non. Il est difficile de *prouver* quoi que ce soit dans un sens ou dans l'autre.

315 Actes des Associations de scientifiques juifs orthodoxes, Volume 1.

On pourrait invoquer les contradictions du texte écrit ou ses erreurs concernant la nature ou l'histoire comme preuves de son origine humaine ; ou encore attribuer d'autres significations à ces événements. On pourrait souligner que les Sages n'étaient pas toujours d'accord sur la tradition, preuve qu'il n'existait pas à l'origine de tradition monolithique. Ou, avec plus de nuance, considérer les situations où ils étaient unanimes comme des signes d'une transmission sans faille et les cas de divergence comme autant de preuves de confusions survenues en cours de route. L'argument selon lequel la Torah comporte soixante-dix facettes pourrait paraître une excuse fallacieuse, ou l'on pourrait se satisfaire de l'explication selon laquelle il était de la volonté divine de promouvoir la discussion et l'arbitrage rabbiniques. **À chaque étape, le scepticisme est possible et la foi est nécessaire** . Ce qui importe pour la religion, c'est que l'acceptation demeure possible.

> Une autre difficulté, qui s'applique aussi bien à la révélation écrite qu'à la révélation orale, réside dans le fait que la foi constitue un fondement fragile pour le droit. En effet, la foi implique l'incertitude (elle est censée étayer une position), et l'incertitude quant à la loi semblerait exonérer de toute responsabilité en cas de transgression. Certes, la législation laïque est sujette à des interrogations similaires (du moins lorsqu'on tente de la fonder sur une conception de la justice naturelle, par opposition à une coercition collective pragmatique), mais les considérations non laïques qui sous-tendent le droit vont souvent à l'encontre du bon sens, ou du « sens de la justice » (qui, il faut l'admettre, relève davantage du domaine culturel que de l'inné).

En définitive, **le choix** entre la foi et le scepticisme doit être une décision personnelle, non imposée de l'extérieur par des pressions sociales ou, pire encore, par des menaces de violence (sauf, bien sûr, lorsque les droits d'autrui sont en jeu). La religion l'exige, car l'éthique, qui est l'un de ses principaux objectifs, est impossible sans liberté de choix. La science l'exige, car la connaissance, son but premier, ne peut être atteinte sous la contrainte ou l'intimidation. L'individu est confronté à un dilemme : en optant pour la foi et ses bienfaits promis, il risque de gâcher sa vie en chimères ; en choisissant le scepticisme pour mieux profiter de la vie, il risque de perdre le soutien divin et une vie après la mort heureuse. C'est un dilemme, et qui peut prétendre en connaître la réponse avec certitude ? Ce qui est évident, c'est qu'une fois engagé sur une voie ou l'autre, il est très difficile (mais pas impossible) d'échapper à son implacable « logique ». Et l'indécision et les hésitations ont aussi leurs inconvénients !

Du côté de la science , où la faillibilité humaine et le fondement inductif de la connaissance sont plus librement admis à tous les niveaux, les appels à l'objectivité, à la tolérance et à la flexibilité sembleraient superflus. Pourtant, en pratique, une forte antipathie se manifeste envers la religion, car la plupart des gens, sinon tous, ne reconnaissent pas la « foi » comme un fondement légitime de la connaissance. Ceux qui adoptent une position plus nuancée accepteraient une confiance aveugle comme une étape transitoire ou une hypothèse de travail, dans les cas où l'expérience et la raison n'ont pas encore permis d'établir un fait ou une théorie hautement probable, ou encore dans les questions métaphysiques où la science, par nature, est incapable de porter un jugement satisfaisant selon ses propres critères, rendant ainsi le choix arbitraire (dans la mesure où il est nécessaire à des fins pratiques) inévitable. Mais dans les cas où la logique inductive penche fortement dans une direction contraire aux préceptes de la foi (prétendue révélée ou traditionnelle), ils la rejetteraient. À plus forte raison, lorsque la question examinée semble définitivement résolue par l'observation empirique ou l'analyse logique, d'une manière manifestement contraire aux prédictions de la foi.

Il convient de préciser d'emblée que science et religion ne sont pas en conflit sur tous les points, mais seulement sur certains. De nombreux éléments semblent contradictoires (par exemple, Genèse 1:10 et 1:14-18 suggèrent que la Terre a été créée avant le Soleil et la Lune) ; d'autres semblent concorder (par exemple, Genèse 1:11-12 suggère que la vie végétale est apparue en premier ; Genèse 1:20, que la première vie animale était aquatique) ; et il existe de vastes domaines où aucune des deux parties ne semble empiéter sur l'autre, pour une raison ou une autre (comme évoqué précédemment). Les conflits, lorsqu'ils surviennent, ne sont pas toujours radicaux ; il existe souvent des zones d'incertitude, de part et d'autre, voire des deux, ce qui peut mener à une impasse et à un compromis. En conséquence, il est injustifié de tirer des conclusions générales dans un sens ou dans l'autre, et les questions doivent être abordées point par point, en tenant pleinement compte des détails et des conditions posées par les deux parties.

De plus, la « science », la quête laïque du savoir, est un concept vaste qui englobe non seulement l'étude du monde naturel (les diverses sciences physiques et biologiques, les mathématiques), mais aussi l'étude de l'être humain (l'histoire, la psychologie, la sociologie, la politique et l'économie, etc., toutes liées à la volonté), et bien sûr la philosophie (l'épistémologie et l'ontologie, la logique, qui sont les sciences de la science). Les préoccupations de ces disciplines ne recoupent celles de la religion que dans certains domaines, comme nous l'avons déjà mentionné. Par ailleurs, leurs degrés de certitude sont très variables. Si les résultats des sciences naturelles semblent globalement les plus sûrs, on observe des variations importantes d'un domaine ou d'un sujet à l'autre. Les sciences humaines, bien que souvent bien documentées et rigoureusement argumentées, sont tout aussi souvent presque conventionnelles dans leurs conceptions, fruits d'une imagination largement partagée. Quant à la philosophie, elle compte de nombreux courants de pensée contradictoires et relativement peu de points de convergence, sans parler des fondements solides. Il convient de tenir compte de ces facteurs pour porter un jugement.

Deuxièmement, nous pouvons nous attarder sur les aspects méthodologiques, plutôt que matériels, des deux domaines, et relever les similitudes comme les différences dans leurs approches. Parmi les similitudes, on note un large éventail de techniques inductives et déductives (qui, il est vrai, peuvent parfois être mal utilisées). Quant aux différences, certaines sont techniques, d'autres plus idéologiques ou liées aux attitudes. Certaines techniques plus « littéraires » que logiques employées par les exégètes religieux sembleraient douteuses aux yeux des scientifiques ; certains aspects des principes herméneutiques utilisés par les rabbins sont indubitablement sophistiques. Le recours à la foi, en cas de doute scientifique et plus encore lorsque la science aboutit à des conclusions contraires à la religion, ainsi que la propension à se soumettre à l'autorité, peuvent être considérés comme des divergences radicales.

Suspendre son propre jugement, sous couvert d'« humilité » ou de « piété », est inacceptable pour la science : c'est en fin de compte de l'arrogance. Karl Popper a souligné à juste titre la distinction entre science et religion quant à la possibilité de « falsifiabilité » : la science, idéalement, demeure flexible, ouverte à un véritable changement face à de nouvelles observations ou intuitions, tandis que la religion, du moins dans ses formes les plus fondamentalistes, refuse de dévier de certaines positions, quelles que soient les preuves ou les critiques qui lui sont adressées. Certes, les arguments des apologistes religieux semblent souvent artificiels, se limitant au mieux à des possibilités très lointaines et improbables, destinées uniquement à maintenir leurs *idées fixes* .

Néanmoins, la science se doit de rester tolérante, non seulement parce que la religion (dans sa forme la plus aboutie) est une expression de la profondeur de l'esprit humain et que

réduire le savoir à une perspective plus étroite serait une perte pour tous, mais précisément parce que la vertu même de la science réside dans son ouverture d'esprit. On voit parfois dans les médias des découvertes et des idées scientifiques présentées comme des faits définitifs ; or, les scientifiques eux-mêmes, qui sont au fait des enjeux philosophiques plus larges qui entourent l'entreprise scientifique, ne sont ni aussi catégoriques ni aussi exclusifs. Au cœur de la science se trouvent *des phénomènes perceptifs* (comme un flash lumineux dans un microscope électronique ou un son émis par un sonomètre) ; à partir de ceux-ci, sous certaines hypothèses conceptuelles et au moyen de généralisations, des « faits » et des « lois » naturels d'une fiabilité considérable sont construits ; et au-delà, par l'imagination et l'hypothèse, des « théories » plus vastes sont postulées, constamment vérifiées et ajustées. **À chaque étape, nous nous appuyons sur notre intuition logique (ou « bon sens », qui repose sur *des phénomènes conceptuels*) pour parvenir aux résultats appropriés.** Cela laisse toujours une « fenêtre d'opportunité », aussi ténue soit-elle, à laquelle la religion peut faire appel, et que la science, pour rester science (c'est-à-dire fidèle à elle-même), doit noblement concéder.

En conclusion, on espère que, même si ce travail n'a certainement pas résolu définitivement tous les problèmes, il a néanmoins enrichi et fait progresser quelque peu le débat.

Écrit à Genève, en Suisse,
de novembre 1991 à juillet 1995.
Avec gratitude envers le Tout-Puissant.

16. ANNEXES.

1. Notes complémentaires sur l'argument A Fortiori.

1. Les prépositions sujet et prédicat (ou antécédent et conséquent) a-fortiori se trouvent parfois **en tandem** , formant un sorite enthymémique, de sorte que la conclusion de l'une sert implicitement de prémisse mineure dans l'autre. Par exemple :

A est plus R que B, et B est suffisamment R pour être C.
et il faut que davantage de R soit C que D ;
Donc, A est suffisamment R pour être D.

(Ici, le résultat tacite et subjectif « A est R suffisamment pour être C » des deux premières prémisses sert, avec la troisième prémisse, à obtenir le résultat final et prédicat.)

D est plus R que C,
et C est suffisamment R pour être A, et il faut plus de R pour être A que pour être B ;
Donc, D est suffisamment R pour être B.

(Ici, le résultat tacite et prédicat « C est R suffisamment pour être B » des deux dernières prémisses sert, avec la première prémisse, à obtenir le résultat final et subjectif.)

2. On rencontre souvent les **variantes suivantes des propositions suffisantes** ; la suffisance, X est R « suffisant » pour être Y, peut signifier (et est impliquée par chacune des propositions suivantes) :

Suffisance exacte : X est R « *juste* assez » pour être Y, ou
Suffisance généreuse : X est R « *plus que* suffisant » pour être Y.

Ainsi, « suffisant » est généralement interprété comme « juste assez ou plus que suffisant », selon l' *écart* entre les deux points de départ de Ry et Rx. La relation « plus que suffisant » peut à son tour être quantifiée de diverses manières (plus ou moins précises) : un peu plus, beaucoup plus, etc. Il est important de noter que ces sous-ensembles de la forme ne sont que deux des nombreuses façons, dans une perspective plus large, dont Rx peut être inclus dans Ry.

De même, l'insuffisance s'exprime souvent sous la forme :

X est R « *inférieur à ce* qu'il faut » pour être Y.

Cela peut être quantifié plus précisément : beaucoup moins, un peu moins, etc. À l'instar des expressions « juste assez » et « plus qu'assez » utilisées pour qualifier la suffisance, l'expression « moins qu'assez » apparaît dans des contextes spécifiques, notamment lorsqu'il s'agit d'un intervalle unique et continu de R (commençant à Ry et le dépassant). Mais lorsque notre intervalle présente des discontinuités, ou en d'autres termes, plusieurs intervalles, le langage devient inadéquat. Il convient toutefois de noter deux autres variantes, qui tentent de verbaliser ces discontinuités dans une certaine mesure (impliquant respectivement une limite supérieure et une limite inférieure) :

Insuffisance par excès : X est « trop » R pour être Y, ou
Insuffisance par carence : X est « trop peu » R pour être Y.

L'excès comme le manque impliquent tous deux une insuffisance, bien que pour des raisons différentes. Ainsi, la relation « pas assez », dans notre acception figée, ne doit pas se limiter à « trop peu » (comme c'est souvent le cas dans l'usage courant), mais englobe également « trop ». Autrement dit, l'insuffisance (au sens large) signifie soit trop peu, soit trop. Mais je le répète, de telles expressions, bien qu'utiles dans certains contextes courants, ne peuvent verbaliser toutes les situations. Une analyse complète de ces questions se fait de préférence par la logique mathématique, à l'aide de techniques symboliques. Je ne m'y risquerai même pas ; ce n'est pas mon domaine de prédilection. Quoi qu'il en soit, ce sont là des détails qui n'altèrent en rien la vérité des affirmations plus générales que nous formulons ici concernant le langage et la logique a fortiori.

Enfin, notons que des modes a fortiori valides peuvent être élaborés à partir de diverses combinaisons de formes variantes de la proposition suffictive. Pour ce faire, il suffit de prendre comme point de départ les modes génériques déjà validés et d'examiner l'effet des variations. Les conditions de validité de ces sous-ensembles de a fortiori sont identiques à celles établies pour les modes principaux dont ils dérivent. Voici quelques illustrations intéressantes du type d'argument envisagé :

P est *supérieur* à R à Q ; par conséquent :
Si Q est R *juste* assez pour être S, alors P est R *plus que* suffisant pour être S.

Notez également, avec la même prémisse majeure, « si P est R *juste* assez pour être S, alors Q est R *inférieur* (c'est-à-dire ni *plus que* ni *juste*) assez pour être S ».

Il faut *plus de R pour être P que pour être Q ; par conséquent :*
Si S est R *juste* assez pour être P, alors S est R *plus que* suffisant pour être Q.

Notez également, avec la même prémisse majeure, « si S est R *juste* assez pour être Q, alors S est R *inférieur* (c'est-à-dire ni *plus que* ni *juste*) assez pour être P ».

Le lecteur est invité à explorer toutes les autres possibilités et leurs validations.

3. Je voudrais ici faire quelques remarques concernant **la représentation des phénomènes naturels dans des formules mathématiques** , à l'intention des lecteurs non familiarisés avec le sujet qui a été soulevé dans le cadre de notre discussion sur le principe *de dayo* .

Deux phénomènes quelconques, physiques ou autres, dont les grandeurs varient manifestement ensemble d'une manière, aussi complexe soit-elle, peuvent en principe (à condition de pouvoir les mesurer précisément) être assimilés à une équation algébrique. De telles équations possèdent un équivalent géométrique dans un espace cartésien où chaque phénomène est représenté par une dimension ; leur relation quantitative est alors exprimée par une droite, une courbe de forme quelconque ou toute autre figure.

Un exemple simple est l'équation des gaz parfaits, « pv/t = k », où p, v et t sont des variables : p représente la pression du gaz, v son volume, t sa température et k une constante. Cette équation est dite idéale car les gaz réels ne se comportent pas exactement de cette manière ; elle constitue néanmoins une bonne approximation dans la plupart des cas. Dans une représentation cartésienne tridimensionnelle, cette équation décrit une relation linéaire. Cette relation aurait tout aussi bien pu être exponentielle, sinusoïdale ou autre ; mais c'est bien celle que les expérimentateurs ont observée en mesurant différents états des gaz et en extrapolant les résultats.

En termes plus simples, qu'est-ce que cela signifie ? Une équation comme pv/t=k *résume d'innombrables propositions conditionnelles* concernant toutes les valeurs possibles des variables. Pour une valeur donnée de p, par exemple, on peut prédire par un simple calcul toutes les correspondances entre les valeurs de v et celles de t.

si le gaz a une pression p1, alors :

- si le gaz a un volume v1, alors il a une température t1 (=p1.v1/k), et vice versa ;
- si le gaz a un volume v2, alors il a une température t2 (=p1.v2/k), et vice versa ;
- ...etc.

si le gaz a une pression p2, alors :

- si le gaz a un volume v1, alors il a une température t5 (=p2.v1/k), et vice versa ;
- si le gaz a un volume v2, alors il a une température t6 (=p2.v2/k), et vice versa ;
- ...etc.

...et ainsi de suite.

Connaissant la variété et la complexité possibles des équations naturelles, on comprend aisément la pertinence du principe *de dayo* . Deux variables peuvent être proportionnelles pendant une partie de leur évolution, puis présenter une relation radicalement différente si l'équation qui les relie est suffisamment complexe.

4. Dans mes premières tentatives de compréhension de l'argument a fortiori, j'ai élaboré une théorie que j'ai appelée le **format ABCD** . Bien que celle-ci ne soit pas applicable à tous les cas ni ne permette d'aller à l'essentiel, elle peut néanmoins présenter un certain intérêt ; je la présenterai donc brièvement ici.

« **A** » désigne l' *agent* , « **B** » les *moyens* , « **C** » les *conditions environnantes* et « **D** » la *destination* (le but). Il est important de noter que ces termes s'inscrivent dans une conception large de la causalité, n'impliquant ni mouvement, ni changement, ni poursuite consciente de fins. Dans ce cadre, on peut concevoir le subjectif a-fortiori comme suit :

Prémisse majeure (pour les deux humeurs suivantes) :

> Dans les conditions C1, l'agent A, par le moyen B1, provoque D, *plus probablement que* dans les conditions C2, l'agent A, par le moyen B2, ne provoque D ; par conséquent :

Humeur positive (de mineur à majeur) :

> Si A dans C2 (=Q) fait B2 (=Rq) provoquant D (=S), *alors* A dans C1 (=P) fera B1 (=Rp) provoquant D (=S).
>
> par exemple, les enfants d'Israël (A), alors que Moïse est encore vivant (C2), font des choses (B2) contre la Loi (D) ; par conséquent, ils (A), après la mort de Moïse (C1), feront probablement des choses (B1) contre la Loi (D).

Humeur négative (de majeure à mineure) :

> Si A dans C1 (=P) ne fait pas B1 (=Rp) et ne cause pas D (=S), *alors* A dans C2 (=Q) ne fera pas B2 (=Rq) et ne causera pas D (=S).
>
> Par exemple, les frères de Joseph (A), bien qu'hors de portée des autorités égyptiennes (C1), ne gardaient pas l'argent trouvé (B1) et évitaient ainsi la malhonnêteté (D) ; par conséquent, ils (A), sur le territoire égyptien (C2), ne voleraient probablement pas (B2) et éviteraient ainsi la malhonnêteté (D).

Il convient de noter que les quatre facteurs (A, B, C, D) interviennent, ne serait-ce que de manière particulière et peut-être implicite, dans chacune des trois propositions. Il est important de souligner que la relation entre les deux clauses de la prémisse majeure, qui permet de tirer une conclusion de la prémisse mineure, est ici conçue comme une relation de *probabilité* , ou d'efficacité de la causalité. Dans ce cadre, l'aspect quantitatif du préfixe a fortiori est plutôt accessoire, et l'argument sous-jacent est essentiellement une *apodose* .

Des constructions similaires peuvent vraisemblablement être élaborées pour les arguments prédicatifs, positifs et négatifs. Et de même pour les implicationnels.

Comme nous l'avons déjà dit, il est douteux que ce format ait une valeur générale ou profonde, si ce n'est qu'il montre le sous-texte causal de certains arguments, et incidemment comment les termes des arguments subjectifs et prédicatifs peuvent parfois être remaniés d'une forme à l'autre.

2. Notions de temps.

Dans cette annexe, je souhaite formuler quelques hypothèses concernant le récit de la Création, tel qu'il est présenté dans la Genèse (chapitres I et II) et les commentaires juifs traditionnels s'y rapportant, ainsi que les théories scientifiques actuelles sur le sujet. (J'ai rédigé la majeure partie du texte ci-dessous il y a quelques années ; toutefois, des réflexions plus récentes ont été ajoutées dans les dernières lignes.)

Une idée reçue répandue est celle d'un conflit radical entre science et religion. Nombre de scientifiques présument à tort que leurs découvertes excluent l'existence d'une dimension spirituelle au monde, voire l'existence de Dieu. De ce fait, les croyants, prenant ces scientifiques au mot, se méfient de la science dans son ensemble, de ses méthodes et de ses résultats. Or, une simple réflexion suffit à démontrer qu'il n'existe aucune antipathie intrinsèque entre ces deux domaines. Aucune découverte scientifique n'implique, en toute logique, une conclusion athée ou anti-spirituelle.

Prenons l'exemple de l'évolution des espèces ou de l'univers. La science ne fait que *décrire* ce processus. Vu d'en haut, l'évolution est simplement un mouvement plus vaste que, par exemple, les mouvements de votre bébé sur le sol ; elle est plus longue et a des répercussions sur davantage de choses, mais il s'agit toujours d'un mouvement.

Lorsque les scientifiques nous expliquent les « causes » d'un phénomène, ils ne font que décrire certains *aspects* de celui-ci, ou d' *autres phénomènes* qui semblent y être fréquemment associés. L'explication n'est rien d'autre qu'une description plus détaillée, qu'elle prenne la forme de propositions catégoriques ou d'une forme de conditionnement. Il n'y a aucune raison logique pour que ce mouvement ou ce processus, à l'échelle microscopique, n'ait pas été voulu et intentionnel par Dieu, comme une manifestation naturelle de la Création. Ainsi, l'évolutionnisme et le créationnisme ne sont pas fondamentalement contradictoires.

Nous sommes maintenant confrontés à la confrontation de cette conciliation avec l'interprétation littérale des textes sacrés, notamment la Genèse. Comment un processus tel que l'évolution des espèces ou le déploiement de l'univers peut-il prendre des millions, voire des milliards d'années, et pourtant être présenté comme ayant duré une semaine, il y a environ 5750 ans ?

Je ne connais pas la réponse, *mais je peux en suggérer quelques-unes* – suffisamment pour montrer que la compatibilité de ces propositions est tout à fait concevable, et donc qu'il n'y a aucun fondement logique à les considérer comme mutuellement exclusives. Rappelons que la possibilité logique se déduit de l'absence d'impossibilité logique, selon le principe du tiers exclu (dans une forme modale élargie : ce qui n'est pas apparemment impossible est apparemment possible).

Traces du passé. Pour commencer, le monde aurait pu apparaître hier, ou il y a une minute – le monde avec tous ses souvenirs et les traces matérielles de son existence et de son

activité passées – et nous n'en verrions pas la différence. Il nous est impossible de déduire avec une certitude absolue, de l'existence *présente* de souvenirs et de traces matérielles, l'existence réelle du passé *tel qu'il nous apparaît* grâce à ces souvenirs et à ces traces matérielles.

L'existence du passé (ou du futur, d'ailleurs) est une de ces présupposés implicites et persistants. Ce n'est qu'une supposition, dont les contre-propositions n'ont pas été envisagées ni écartées. (Néanmoins, son apparence est assez puissante et mérite qu'on y croie. La rejeter purement et simplement serait une solution plutôt radicale.)

Le temps à géométrie variable. Deuxièmement, nous pouvons spéculer sur le temps et montrer qu'un univers où une semaine dure également quelques milliards d'années est tout à fait concevable. Le nombre d'instants dans la semaine de la Création est, par exemple, n ; le nombre d'instants dans les éons apparents de l'évolution du monde est également n ; chacun comporte le *même nombre* de segments temporels discrets, seuls les segments sont *de tailles différentes* .

Les étoiles apparaissent et disparaissent, les dinosaures apparaissent et disparaissent, à un rythme accéléré, comme un film en accéléré. Ils ne peuvent s'en apercevoir. Les processus en jeu peuvent être descriptivement identiques, mais se dérouler à des vitesses différentes de celles que nous percevons.

Le Créateur, qui seul transcende le Temps, est capable de comparer les instants de cette ère révolue avec ceux des derniers millénaires de l'histoire humaine, et peut nous affirmer avec vérité : un instant de ce passé équivalait à, disons, m instants de votre temps. C'est peut-être ce que voulait dire le psalmiste lorsqu'il a dit (Ps. 90) :

Car mille ans sont à Tes yeux comme un jour, comme un hier révolu.

L'idée ***que l'espace et le temps sont continus*** est une conception erronée. La plupart des gens la tiennent pour acquise et ignorent la possibilité d'un point de vue alternatif : celui d'un espace ou d'un temps discret (ou « quantifié », en langage moderne). Zénon d'Élée, un philosophe grec de l'Antiquité, a décrit plusieurs paradoxes liés au concept de mouvement. L'un d'eux, le paradoxe d'Achille et de la tortue, se présente ainsi :

> Si, apercevant une tortue au loin, le grand coureur Achille tentait de la rattraper, il n'y parviendrait jamais. Car, le temps qu'il arrive à l'endroit où il l'avait aperçue pour la première fois, la tortue, lente et agile, ne serait plus là, mais un peu plus loin. Puis, lorsqu'il atteindrait son deuxième point d'arrêt, elle serait déjà au troisième. Et ainsi de suite, à l'infini. Il ne pourrait donc jamais la rattraper, aussi rapide qu'il coure.

La réponse newtonienne à Zénon serait que la subdivision infinie de l'espace par un corps en mouvement ne nécessite pas une durée infinie, et que les vitesses différentes de cette subdivision permettent à l'objet le plus rapide de converger vers l'objet le plus lent et de le dépasser. Tel est le fondement philosophique du calcul différentiel et intégral, et il est conforme à l'expérience et au bon sens.

Cependant, ce paradoxe aurait tout aussi bien pu être résolu par une autre hypothèse. ***On pourrait considérer l'espace et/ou le temps comme composés de segments discrets, extrêmement***

petits mais non infiniment petits, au sein desquels les corps sont invariablement stationnaires (bien que non verrouillés) .

Un corps en mouvement passerait d'une station à l'autre en disparaissant instantanément de la première et en réapparaissant instantanément dans la seconde, sans qu'aucune de ses parties n'ait eu le moindre déplacement à l'intérieur de l'une ou l'autre station. Le changement de lieu instantané ne prend aucun temps ; seule l'existence statique à chaque endroit s'étend dans le temps.

> Imaginez une lumière stroboscopique dans une discothèque. À chaque clignotement, la position des danseurs est légèrement différente. Vous supposez seulement qu'ils se sont déplacés entre les lumières éteintes. Imaginez maintenant qu'ils cessent d'exister pendant ce laps de temps ; vous n'auriez aucun moyen de le savoir.
>
> Si cet intervalle de temps est de durée nulle (un point dans le temps, un « **instant** »), on ne peut même pas affirmer à proprement parler que ces éléments ont cessé d'exister. Si les périodes pendant lesquelles la lumière était allumée (les « **moments** » d'immobilité) étaient si courtes que les changements y étaient imperceptibles à l'œil nu ou à tout appareil technologique, on ne disposerait d'aucun fondement empirique pour affirmer qu'un changement s'est réellement produit.
>
> Une analogie pertinente est celle du cinéma. Le film est constitué d'une succession d' images fixes qui, projetées suffisamment rapidement, ne présentent aucune discontinuité et apparaissent comme un flux continu. Même à l'état statique, les peintres impressionnistes, tels que Van Gogh, Renoir ou Milne, ont parfaitement démontré comment une multitude de points peut, vue de loin, sembler parfaitement intégrée.
>
> Il est donc tout à fait concevable que le mouvement ne soit pas aussi continu qu'il y paraît, mais une succession d'arrêts momentanés, séparés par une « disparition ici et une réapparition là » instantanées du phénomène. Ce concept est d'ailleurs suggéré par la croyance que Dieu recrée et maintient constamment l'univers.
>
> Dans ce cas, la vitesse (distance parcourue par unité de temps) d'un mouvement serait définie comme la somme des diamètres des segments d'espace parcourus, divisée par la somme des diamètres des segments de temps. L'espace et le temps ne sont pas nécessairement discrets ; il est également possible que l'un soit discret et l'autre continu. Ces cas ajoutent des complications qu'il convient d'examiner.
>
> Il convient de noter que le point de vue de la discrétion implique que le présent est un moment, tandis que l'idée de continuité implique qu'il n'est qu'un instant.

Mon propos ici n'est pas de déterminer la viabilité de cette hypothèse alternative, qui relève de la compétence des physiciens. Le problème est que, à ma connaissance, aucun effort significatif n'a été déployé pour formuler et tester cette alternative, du moins pas par des non-spécialistes.

Nous avons retenu la première théorie plausible qui nous est venue à l'esprit, celle du continuum, sans démontrer l'inadéquation d'autres conceptions avec l'expérience ni leur cohérence interne. Bien que notre théorie semble logiquement cohérente et continue de s'accorder avec les faits, nous avons néanmoins l'obligation d'examiner et, si possible, d'éliminer toute alternative.

Il se pourrait que l'idée d'un espace-temps non continu résolve certains problèmes jusqu'ici déconcertants, comme le paradoxe onde-corpuscule. Elle appréhende l'espace et le temps de manière si novatrice qu'elle est presque certaine de nous amener à concevoir de nouveaux concepts.

Cela pourrait nous ouvrir de nouvelles perspectives, comme la possibilité de créer des segments d'espace ou de temps de tailles non uniformes ; ou encore la possibilité de voyager

instantanément d'un point minuscule de l'espace à une autre station, non contiguë et éloignée, sans passer par des lieux intermédiaires.

Il se peut aussi que nous découvrions qu'une prédiction étroitement liée au postulat non conventionnel est contradictoire ou contraire à l'expérience ; mais dans ce cas, nous aurons réussi à établir plus fermement l'hypothèse communément admise.

Parfois, nos présupposés tacites finissent par être mis à nu. L'idée euclidienne d'un espace-temps rectiligne (de sorte que les parallèles ne se rencontrent jamais) en est un exemple. Cette idée a été rejetée il y a peu par Einstein dans sa théorie de la relativité générale, afin de résoudre le paradoxe de la constance de la vitesse de la lumière, si ma mémoire est bonne.[316]

Heureusement, des géomètres récents (comme Gauss, si je me souviens bien) avaient déjà préparé le terrain mathématique pour l'idée que des « parallèles » peuvent se rencontrer. Par exemple, les grands cercles d'une sphère immense, qui semblent parallèles localement, mais qui finissent par se croiser à des distances de l'ordre de l'année-lumière.

Dès lors que l'on admet que l'espace et le temps peuvent être courbés dans la réalité, même si nous les avons toujours représentés mentalement et sur le papier comme des lignes droites, il devient aisé d'imaginer aussi l'espace ou le temps comme ayant des formes beaucoup plus irrégulières. Les lignes peuvent être déformées et tordues de toutes sortes de manières, avec même des coudes et des boucles, et il peut même y avoir des trous dans le tissu.

De telles irrégularités (qui, en réalité, ne sont peut-être pas aussi extrêmes qu'on le suggère ici) indiqueraient simplement l'existence de certaines possibilités et impossibilités inhérentes à l'espace-temps, aux voies physiques et aux inhibitions auxquelles tout corps de passage est soumis. Il nous serait impossible de connaître ces restrictions infinitésimales si la transition du corps paraissait parfaitement fluide à un niveau accessible.

(Pour autant qu'on sache, les corps ne sont peut-être rien de plus que d'étranges nœuds dans la trame de l'être. Se mouvant comme une ondulation à la surface de l'eau, traçant une cicatrice à travers le temps. Ce ne sont que des spéculations.)

Ainsi, notre conception préétablie de l'espace-temps comme étant nécessairement équidistant, conformément à l'image cartésienne donnée par le papier millimétré, n'est pas indubitablement établie. Il existe d'autres conceptions qui me semblent en principe tout aussi valables.

Il est donc tout à fait concevable, en outre, que l'espace ou le temps soit constitué de segments discrets **de tailles variables .** On peut transporter un objet comme une règle ou une horloge d'un endroit à un autre à des fins de mesure. Mais si la règle se dilate ou se contracte pour occuper un nombre égal de segments d'espace de formes et de tailles différentes, il nous serait impossible de comparer les dimensions de ces différents segments. De même, si l'horloge (qui n'est qu'un processus physique) changeait de vitesse au fil du temps, en fonction de la durée variable des instants, le temps semblerait toujours constant à un observateur.

Il se peut même que le temps, au lieu d'être universel, varie selon le lieu, les rendant ainsi plus inextricablement liés. Quoi qu'il en soit, les variations de taille peuvent être régulières,

316 Le lecteur est invité à consulter des ouvrages de physique de l'espace-temps, tels que celui de Taylor et Wheeler. Cela fait des années que je n'ai pas étudié personnellement ce sujet, et mes souvenirs sont donc souvent flous, même si j'espère en avoir retenu les points essentiels.

ordonnées du plus long au plus court ou inversement, ou encore cycliques, ou bien totalement aléatoires.

Nous serions incapables de répondre à de telles questions, à moins de pouvoir d'une manière ou d'une autre observer l'espace lui-même ou de traverser plusieurs instants. Il est possible qu'une telle technologie puisse être mise au point. Peut-être pouvons-nous déjà expérimenter les différentes échelles temporelles : peut-être qu'une journée qui nous a semblé passer plus vite que d'habitude l'a réellement fait.

Le concept de temps variable implique simplement que tous les processus de l'univers varient en vitesse, mais de manière synchrone. Tant que leurs vitesses *relatives* restent constantes, leur vitesse globale commune peut varier considérablement sans que cela n'ait la moindre incidence. ***Toutes les équations physiques restent identiques ; aucune mesure ne permet de déceler quoi que ce soit*** . Il ne semble pas exister de moyen physique de distinguer cette situation de « géométrie variable » de celle d'un univers à temps continu et constant.

Il s'ensuit que de nombreux postulats sont tout aussi compatibles avec les données fournies. Nous pouvons formuler des prédictions vérifiables distinctes, ou bien il nous est impossible de les départager. L'important est de garder à l'esprit que même nos convictions les plus profondes peuvent avoir d'autres points de vue. L'objectif n'est pas de déstabiliser, mais de préserver la lucidité.

Certains pourraient arguer que ces spéculations divergent du *principe d'uniformité des indiscernables.* Selon ce principe, par exemple, l'espace et le temps sont exactement les mêmes partout et à tout moment, car, puisqu'il est impossible de mesurer et de comparer physiquement les différentes manifestations de ces phénomènes, on doit les considérer comme uniformes en tout lieu.

Il est clair que ce principe n'a aucune valeur *formelle* , car on peut concevoir des raisons logiques justifiant une croyance contraire : l'espace ou le temps pourraient être constitués de phénomènes discrets et relativement distincts. Si le principe d'uniformité des indiscernables était considéré comme formel, il devrait s'appliquer à toutes les abstractions, de sorte qu'il ne pourrait exister qu'une seule abstraction (puisque les abstractions, en tant que telles, ne sont pas *sensiblement* différentes). Or, nous sommes tous d'accord pour dire que l'on peut concevoir des différences entre diverses abstractions, comme par exemple la différence entre un électron et un positron (ou entre les différents concepts d' *une* phrase que nous affirmons vraie).

On peut souvent distinguer des choses « indiscernables », du moins en ce qui concerne leurs effets perceptibles. On peut supposer l'existence d'une identité, pourvu qu'il n'existe aucune raison logique, dans un contexte plus large, de faire autrement. Le principe en question n'est qu'un outil inductif, et non une généralité déductivement obligatoire.

En effet, ce n'est que depuis Newton que la divisibilité infinie de l'espace et du temps est devenue une évidence. Auparavant, la question restait ouverte, comme en témoignent les discussions d'Aristote sur les idées de Zénon. Plus récemment, ce principe a été considérablement affaibli par la théorie d'Albert Einstein, qui conçoit l'univers physique comme la surface d'une sphère à quatre dimensions, et non comme un prolongement euclidien.

Einstein ouvre la voie à une révision fondamentale du principe d'identité des indiscernables. Car, dès lors que l'on comprend que l'espace et le temps ne sont pas nécessairement contraints de se conformer à la conception parfaitement carrée de la géométrie euclidienne, tout devient possible. Une brèche s'est ouverte entre la géométrie imposée par notre imagination limitée et la géométrie du monde extérieur, plus vaste ; autrement dit, plus

précisément, notre imagination s'est affranchie de sa mentalité cartésienne de papier millimétré aux lignes droites, et nous pouvons désormais concevoir des papiers millimétrés avec des lignes de toutes formes.

L'artiste graphique suisse M.S. Escher, vous vous en souvenez peut-être, dessinait des mondes où l'eau pouvait remonter une pente, ou des escaliers revenir à leur niveau initial tout en continuant à monter (ou descendre). Si l'on considère sérieusement ces perspectives géométriques, on pourrait par exemple comprendre la loi de la gravité, en se référant à de nouvelles définitions de ce qui constitue une ligne « droite ». On pourrait alors, comme Escher, considérer une spirale comme une ligne droite dans la géométrie du monde réel ; dans ce cas, il n'y aurait aucun mouvement ascendant ou descendant à expliquer.

Autrement dit, la définition newtonienne de la loi d'inertie pourrait s'étendre aux « forces » invisibles telles que la gravité, l'électricité, le magnétisme ou les champs subatomiques, en redéfinissant ce que nous entendons par ligne « droite ». Si la notion de quantité de mouvement newtonienne nous paraît acceptable sans autre explication, pourquoi ne pas accepter le mécanisme des mouvements plus courbes ? C'est finalement, en référence à la volonté, que le concept d'inertie devient philosophiquement insuffisant.

Ce ne sont là, bien sûr, que des spéculations – dont l'utilité pour la théorie du champ unifié, voire pour la biologie, reste à démontrer. L'idée principale est que, depuis Einstein notamment, nous sommes plus aptes à concevoir des géométries alternatives : non seulement un monde réel où l'espace et le temps sont courbés à des intervalles astronomiques, mais aussi un monde réel comportant *des géométries localisées* , distinctes les unes des autres. Dès lors, le principe d'identité des indiscernables devient une hypothèse très arbitraire, qui ne nous impose aucune obligation philosophique absolue.

Il existe peut-être d'autres explications, plus plausibles. Je l'ignore, et il se peut même que nous ne soyons pas en mesure, par principe, de confirmer ou d'infirmer de telles spéculations. Ce qui importe, et qui est clair en tout cas, c'est que la datation scientifique n'est pas nécessairement en contradiction logique avec les affirmations bibliques.

Tant qu'il n'existe pas de tests concluants, aucune position ne réfute l'autre ni n'est réfutée par elle. Elles sont logiquement déconnectées, mais présentées comme harmonieuses.

Ainsi, les biologistes, les paléontologues et les astronomes ne trouvent aucune justification logique, dans leurs découvertes, à considérer le monde comme exclusivement matériel et naturel. Tout processus qu'ils décrivent serait identique, qu'il soit spontané ou dû à la Providence ; comment peuvent-ils dès lors parvenir à une conclusion athée ?

À l'inverse, les croyants peuvent être assurés que les découvertes scientifiques n'ont aucune incidence directe sur leurs croyances. Nous savons si peu de choses sur le temps en tant que tel que toute affirmation à son sujet relève de la pure conjecture.

En conclusion, je souhaite formuler quelques observations concernant l'exégèse du texte de la *Genèse* (Genèse 2,2) relatif à la Création. Une ambiguïté a toujours régné au sujet du septième jour. S'agit-il d'un sabbat historique, survenu au commencement du monde matériel, ou du sabbat final, qui aura lieu vers la fin des temps ? Nos sabbats hebdomadaires célèbrent-ils le premier sabbat ou constituent-ils une anticipation symbolique du dernier ? Les commentateurs ont souvent interprété ce passage de ces deux manières, hésitant sur la signification à adopter.

On pourrait dire que les six jours de la Création englobent *toute* l'histoire naturelle et humaine, jusqu'à son terme ; tandis que le septième jour serait un événement futuriste, *post* -historique. Autrement dit, on peut considérer notre histoire (passée et future) comme insérée dans l'espace textuel **entre Genèse 1:31 et 2:1** , et interpréter **Genèse 2:2** comme faisant référence au repos de Dieu *après* la disparition du monde matériel de la diversité, lorsqu'il retournera (supposément) à son Unité solitaire et se reposera.

Ce point de vue est confirmé par la tradition selon laquelle Dieu n'a pas réellement *achevé* son œuvre durant les six premiers jours, mais continue de la façonner (par des miracles comme ceux de la libération d'Égypte ou par une intervention providentielle cachée comme dans l'histoire d'Esther), œuvrant à sa perfection messianique.

Ce point de vue sous-entend que le mot « jour » (*yom* , יום) ne doit pas être pris littéralement comme un jour sous le soleil, notion d'ailleurs discutable au regard des idées d'Einstein sur la relativité du temps [317]. Le texte lui-même le confirme, où ce même mot est employé de manière équivoque pour désigner une période plus longue : « *le **jour** où l'Éternel Dieu fit la terre et le ciel* » (Genèse 1:4) – d'où il découle que « jour » peut tout aussi bien signifier « six jours » ou même (pourquoi pas, dès lors) « un éon ».

Dans ce cas, il n'est pas nécessaire de considérer le texte biblique comme insistant sur le fait que le monde a été créé littéralement en une de nos semaines - cela aurait pu prendre n'importe quel laps de temps ; et de plus, nous n'avons pas besoin de considérer les six premiers jours comme des périodes de durée égale - chacun peut être une longue période de temps de n'importe quelle durée (de la durée que les mesures scientifiques montrent), sans même avoir besoin de faire appel à un concept de géométrie variable du temps.

> Il subsiste un problème concernant l'ordre d'apparition des corps matériels. Ainsi, la Terre et la matière végétale apparaissent le troisième jour ; le Soleil, la Lune et les étoiles le quatrième ; les animaux les cinquième et sixième jours (il est intéressant de noter que les créatures aquatiques et les oiseaux précèdent les créatures terrestres) ; et les humains le sixième. La science conteste cette séquence. Cependant, des commentateurs juifs médiévaux ont déjà proposé un ordre différent, affirmant que la *décision divine* concernant tel ou tel événement précède sa *réalisation* , de sorte que la séquence physique ne doit pas être prise au pied de la lettre. Nous pouvons accepter cet argument.

En définitive, pour que la religion puisse échapper à la critique, largement justifiée, formulée par Karl Popper selon laquelle, contrairement à la science, elle refuse l'impératif méthodologique de la falsifiabilité, elle doit se soumettre à l'évolution à la lumière des nouvelles données et renoncer au dogmatisme. À mon sens, les propositions évoquées ci-dessus ne constituent pas des changements difficiles à accepter.

3. *Guématrie .*

[317] Pour certains commentateurs, l'affirmation de la Genèse selon laquelle la Terre a été créée un « jour » avant le Soleil pose problème, car les « jours » (de 24 heures) ne sont comptés qu'à partir du moment où la Terre et le Soleil existent. Cependant, cette objection ne me semble pas convaincante, car nous sommes capables de concevoir le temps et les intervalles de temps de manière plus abstraite, à partir de toute manifestation de matière en mouvement, voire de substance mentale en mouvement.

hébraïque , ou *guématrie* [318], mérite une attention particulière dans tout ouvrage sur la logique, car elle est, à tort ou à raison, utilisée par de nombreux enseignants du judaïsme comme méthode de raisonnement. Cependant, elle sert rarement à établir juridiquement *les mitsvot* ou *les minhagim* (bien que l'interdiction de consommer des noix lors de certaines fêtes en soit un exemple), mais constitue plutôt une manière élégante d'expliquer a posteriori certaines lois ou traditions, en établissant des liens entre des mots ou des concepts qui, autrement, resteraient très éloignés.

> Je n'ai pas encore étudié l'histoire de la « logique gématrique », mais je soupçonne qu'elle a connu un développement. Elle serait issue du Talmud[319] ; cependant, il me semble qu'elle a pris de l'importance durant la période mystique qui a suivi le *Zohar* , notamment à l'époque des mystiques de Tverya et de Sfat, comme Ari haKadosh (Rabbin Yitshak Luria, XVIe siècle).

Quoi qu'il en soit, il est relativement aisé pour nous, logiciens, de concevoir un moyen de tester une telle approche de la connaissance, comme nous allons le montrer. Premièrement, il convient de noter que la justification générale donnée à la logique guématrique par ses théoriciens, et qui lui confère une certaine plausibilité, repose sur le fait que la langue hébraïque est une création divine, antérieure à la Création du reste du monde, puisqu'elle a servi d'instrument à cette dernière, comme l'implique l'emploi du verbe *Vayomer* (et Il dit) dans les premiers versets de la Torah [320]. Ainsi, selon cette perspective, la langue hébraïque sous-tend les phénomènes de ce monde d'une manière très profonde et significative, et les noms (corrects) des choses peuvent être conçus non comme de simples appendices arbitraires, mais comme reflétant d'une certaine manière leur essence même. Puisque l'alphabet hébraïque ordonné a également servi, dès l'origine, de liste de nombres, et que les nombres entretiennent des relations arithmétiques, on peut naturellement supposer que les lettres ont des relations parallèles [321].

---

318 Comme me l'a suggéré une de mes connaissances, ce mot dérive peut-être du grec « geometry » (géométrie).

319 Selon *JE* (apparemment). D'ailleurs, *JE* mentionne d'autres techniques exégétiques similaires, telles que la division des mots (*notarikon*) et la transposition ou la substitution de lettres dans les mots (*al tikra... , ela...* ; c'est-à-dire ne lisez pas... , mais...). De tels changements ne doivent évidemment pas être apportés au texte de la Torah lui-même, mais permettent des variantes *de lecture* . En ce qui concerne la division des mots ou la transposition de leurs lettres, ces procédés sont conformes aux hypothèses guématrifiques, dans la mesure où la valeur numérique n'en est pas affectée. Plus généralement, ces techniques semblent justifiées dans la mesure où elles sont conformes aux principes étymologiques et phonémiques établis. Cependant, dans certains cas, les lectures proposées semblent artificielles et fantaisistes (du moins à mon avis). Il convient également de mentionner, à ce sujet, les variations de vocalisation sur lesquelles s'appuyait R. Akiba, précédé par R. Yehudah b. Roez (*yesh em lemikra*). Mais Rabbi Ishmaël considérait que « seul le texte consonantique fait autorité » (*yesh em lemasoret*). Logiquement, les consonnes constituent des données empiriques, tandis que les voyelles ont le statut d'hypothèses, à confirmer autant que possible par le contexte dans son ensemble.

320 Voir l'annexe 5.

321 En tant que système numérique, il est bien moins pratique que le système décimal. Les dix premières lettres de l'alphabet représentent les nombres de 1 à 10, les huit suivantes de 20 à 90, et les quatre dernières de 100 à 400 ; les milliers sont indiqués par une apostrophe. Un nombre comme 5755 s'écrit h"nwt'h, se lisant de droite à gauche : 5000 + 400 + 300 + 50 + 5. Il n'existe pas de lettre pour le zéro (*efes*). Les opérations arithmétiques ne sont pas représentées par un signe, mais exprimées en toutes lettres. À mon avis, l'absence du zéro, l'asymétrie des trois nombres 200, 300 et 400 (pas de 500, etc.), la profusion de nombres (à partir de 20), ainsi que la manière peu pratique de combiner les nombres disponibles pour former des nombres plus grands, témoignent de l'ancienneté, mais aussi de l'origine humaine, de ce système.

Sans nier catégoriquement la véracité de telles affirmations, la science logique ne saurait se contenter de justifications formulées de manière aussi vague et générale. Le lien proposé entre lettre et nombre est particulièrement ténu dans les arguments précédents ; car même si le son et la forme des lettres reflètent des essences, il ne s'ensuit pas si facilement que leurs valeurs numériques correspondantes soient également des faits métaphysiques. Quoi qu'il en soit, la question ne peut être résolue de manière purement empirique, du moins pas de façon transparente pour tous. Elle doit être résolue par des moyens plus rationnels. La logique propose une solution : la vérification de cohérence. On peut parvenir à une évaluation objective de la logique gématrique en *systématisant son application* et en examinant la pertinence des résultats obtenus. La première étape consisterait à recenser les différents outils utilisés dans l'inférence gématrique, tels que ceux présentés ci-dessous à titre d'exemples.

a. Les lettres de l'alphabet hébreu ont certaines valeurs numériques : a=1, b=2, g=3, etc. La valeur numérique *principale* d'un mot est la somme des valeurs numériques des lettres qui le composent.
b. La valeur première d'un mot peut, à l'occasion, être *étendue* par une unité ; on dit alors : « plus un pour le mot dans son ensemble ».
c. La valeur principale d'un mot peut, à l'occasion, être *raccourcie* en additionnant simplement les chiffres de cette valeur principale ; par exemple 81 = 8 + 1 = 9.[322]

De toute évidence, *chaque appareil de ce type* produit *une catégorie distincte de valeur numérique* pour tous les mots, de sorte que chaque mot possède, par conséquent, *plusieurs* valeurs numériques possibles. Les mots ayant la même valeur numérique sont numérologiquement « égaux », et les choses auxquelles ils se réfèrent peuvent être associées conceptuellement [323]. Une conséquence générale évidente de ce principe est que tous les mots composés des mêmes lettres, quel que soit leur ordre, sont numérologiquement identiques [324]. Plus largement, nous pouvons créer un « dictionnaire » de mots hébreux dans lequel *les différentes valeurs numériques de chaque mot* (la valeur primaire, la valeur étendue, la valeur abrégée, etc.) sont spécifiées. De plus, un « thésaurus » de guématrie correspondant peut être élaboré, regroupant *tous les mots ayant la même valeur numérique* (selon la méthode de calcul a, b, c, etc. – ou indépendamment de ces méthodes si l'on admet l'équivalence des résultats). Ces

---

322 Il est possible qu'une valeur courte à trois chiffres soit réduite à deux chiffres, puis à un seul ; de même, la valeur complète peut être réduite. Chaque procédé de ce type, s'il est autorisé, donne lieu à une catégorie différente de valeur numérologique. Quoi qu'il en soit, je sais qu'il existe d'autres procédés. Par exemple : des lettres dont la valeur est dix fois supérieure peuvent parfois être considérées comme équivalentes ; c'est le cas des ensembles suivants : 1, 10, 100 ; 2, 20, 200 ; 3, 30, 300 ; 4, 40, 400 ; 5, 50 ; 6, 60 ; 7, 70 ; 8, 80 ; 9, 90 (ce procédé, soit dit en passant, peut être considéré comme un corollaire du « raccourcissement »). Autre exemple : les lettres d'un mot peuvent être écrites en entier avant d'être converties en valeurs numériques. Ainsi, un a devient *alef* , et vaut donc 1+30+80=111 ; ab devient *bet* , et vaut 2+400=402 ; et ainsi de suite (on pourrait appeler cela « multiplication », et les résultats de ce dispositif peuvent à leur tour être soumis à d'autres dispositifs).

323 Je ne sais pas de prime abord si, et dans quelle mesure, différentes catégories de valeurs sont comparables : une valeur primaire peut-elle être assimilée à une valeur étendue ou abrégée ? Ou seulement à une autre valeur primaire ? Quoi qu'il en soit, il s'agit de détails techniques que nous n'avons pas besoin d'aborder ici, notre objectif étant uniquement de définir une méthodologie de vérification.

324 Les voyelles hébraïques, composées de points et de traits, n'ont pas (à ma connaissance) de valeurs numérologiques.

« ouvrages » seraient faciles à produire sur un ordinateur personnel moderne équipé d'un bon tableur, compte tenu de la base de données de mots hébreux.

Il est impossible de prédire les résultats de tels calculs et classifications généraux. Les résultats obtenus pourraient paraître si incohérents qu'ils discréditeraient la logique guématrique, même aux yeux de ses défenseurs ; ou bien des régularités intéressantes et inattendues pourraient être mises en lumière, capables d'impressionner même les sceptiques. J'imagine *que* , le plus souvent, les mots ainsi regroupés seront si éloignés les uns des autres, que ce soit par synonymie, antonymes ou autre, que la valeur de leur association sera au mieux littéraire ; il est très rare, voire exceptionnel, de s'attendre à ce que ces mots présentent un message conceptuel univoque. Telle est peut-être même la position ultime de la tradition juive, puisqu'elle n'accorde pas catégoriquement à la logique guématrique un statut juridique général et contraignant, mais l'utilise principalement à des fins homilétiques.

Enfin, il convient de mentionner, dans ce contexte, ce que l'on pourrait appeler la « nouvelle numérologie » [325], devenue populaire dans certains milieux. À l'aide d'ordinateurs (bien que le travail puisse être réalisé manuellement), on repère chaque **n -ième lettre (n** variant selon les valeurs) d'un texte de la Torah ; par exemple, la 10e lettre, la 50e, etc. Les lettres ainsi sélectionnées sont assemblées (parfois en inversant leur ordre) ; et, dans certains cas, apparaissent des mots ou des phrases qui non seulement ont un sens en eux-mêmes, mais qui peuvent même être liés au contenu du texte dans lequel ils figurent ou sembler prédire des événements historiques ultérieurs. Ceci est en effet très surprenant et est considéré comme une preuve de l'origine prophétique du document, car aucun être humain ordinaire n'aurait pu intentionnellement écrire un document doté de telles propriétés.

N'ayant pas participé moi-même à ces recherches et n'ayant pas pris la peine d'étudier en détail leurs résultats publiés, je ne peux me prononcer à leur sujet. Je peux seulement énoncer quelques principes qui me viennent à l'esprit, lesquels ont peut-être été appliqués :

a. il ne suffit pas d'appliquer la technique à seulement certaines parties de la Torah, mais il faut le faire systématiquement à l'ensemble de celle-ci, et avec toutes les valeurs possibles de **n** (le nombre est limité, puisque le document est de taille finie) ;
b. Il faut fournir une explication aux collections de lettres sans signification, qui se produisent vraisemblablement de temps à autre ; et
c. Cette technique doit également être appliquée à de nombreux autres documents, religieux ou profanes, qui servent d'échantillons témoins pour l'expérience.

Ce n'est qu'ainsi, avec le recul, que les résultats, quels qu'ils soient, peuvent être évalués scientifiquement. En tout état de cause, on peut se demander si les enseignements interprétatifs tirés d'une telle technique, dépourvue de fondement théorique, pourraient être utiles à des fins halakhiques, voire hagadiques. À ma connaissance, cette méthode n'est pas traditionnellement considérée comme une technique herméneutique valide ; de ce fait, du point de vue orthodoxe, elle n'a aucune autorité. De plus, cet outil est dépourvu de valeur prédictive : certaines collections de lettres peuvent certes être significatives, mais seulement a posteriori (par exemple, si des chercheurs avaient découvert le nom « Hitler » il y a 100 ans, ils n'auraient pas su comment l'interpréter).

---

325 Le nom donné est, je crois, « Séquences de lettres équidistantes (SEL) ».

Les partisans de cette nouvelle numérologie affirment avoir démontré, par des méthodes statistiques, que la probabilité que leurs résultats soient dus au hasard est infime. Ils invoquent cet argument pour étayer les thèses traditionnelles : (a) que la Torah est d'origine divine et (b) qu'elle renferme tous les secrets de l'univers et une prédiction de toute l'histoire. Or, ces conclusions constituent des généralisations abusives. Concernant la première thèse, on peut tout au plus conclure que les passages de la Torah qui contiennent effectivement des prédictions impressionnantes sont prophétiques ; les passages qui ne semblent pas en contenir restent non certifiés. Concernant la seconde thèse, la découverte de *quelques* suites de caractères significatives n'implique pas que *toute* la science et l'histoire soient contenues dans le document ; il faudrait y trouver mention *de la totalité ou de la quasi-totalité* des connaissances scientifiques et historiques connues pour oser formuler de telles affirmations.

Une autre question mérite d'être posée : si l'on *prouvait un jour que la Torah* est d'origine divine, qu'adviendrait-il de la foi ? L'incertitude n'est-elle pas essentielle à la religion ?

4. Trois textes analysés.

Dans cette annexe, nous passons en revue trois ouvrages de référence actuels sur la logique judaïque. Notre objectif n'est pas seulement de résumer ces textes, mais de donner au lecteur un aperçu de l'étendue des heuristiques talmudiques traditionnelles et, au passage, d'aborder certains points d'importance épistémologique.

un. Feigenbaum , Comprendre le Talmud.

L' étudiant du Talmud peut connaître le déroulement général d'une discussion talmudique, mais cela ne suffit pas. Il doit également reconnaître et apprécier le rôle de chaque phrase, la manière dont la Guemara enchaîne les prémisses et les conclusions, les interlocuteurs, si une affirmation se contente d'expliquer ou modifie des affirmations précédentes, la question à laquelle elle prétend répondre, etc. Les expressions clés, qui signalent des événements discursifs, et les structures logiques, qui structurent la discussion, doivent être repérées et correctement comprises.

Il est conseillé à l'étudiant d'éviter les pronoms ; de savoir où se termine une citation (par exemple grâce à des mots-clés dans la phrase *suivante*) et quelle partie en est pertinente ; de savoir si la personne qui parle est un Tana ou un Amora ; d'être conscient à toutes les étapes des questions abordées, de ce qui est dit et pourquoi, de ce qui est recherché et dans quel but, etc. ; d'identifier les moyens utilisés pour traiter ces questions : quel type d'énoncés sont impliqués (selon la classification esquissée ci-dessous), ce que chacun accomplit, par rapport à quels autres, etc. ; de suivre le déroulement des discussions[326] ; de comprendre de quelle(s) manière(s) la Guemara a influencé la Michna – son interprétation, ses applications, son explication

[326] Le caractère moderne des organigrammes est significatif ; il illustre comment la méthodologie juive peut évoluer par l'assimilation de nouvelles techniques issues de la culture environnante. L'œuvre du Ramchal, que nous examinerons plus loin, en est un autre exemple.

(supposément, par opposition à la simple lecture ou *pshat*) ; et de saisir le résultat global (qualification, élargissement, rejet, validation, etc.).

Un *différend* survient lorsque deux autorités émettent des affirmations contradictoires sur un sujet donné. La conciliation s'obtient en apportant des preuves, par exemple en citant un texte faisant autorité ou en partageant une intuition logique (*svara*). L'influence respective des différentes autorités doit être soigneusement étudiée : par exemple, « une mishna, une braita ou *un posuk* (verset de la Torah) ne peut servir de preuve que si la citation ne peut être expliquée **autrement** » [327]. On peut distinguer différents types d'affirmations :

- *d'information* , qui relient des données non juridiques à une fonction quelconque dans la discussion ; notamment

  explicatives , qui clarifient un point sans toutefois énoncer, modifier ou délimiter la loi ; ainsi que
- *juridiques* , qui, outre l'énoncé du droit, décrivent les circonstances de leur application (les « scénarios » qu'elles concernent) ; notamment

  les précisions qui définissent les limites de la loi, en qualifiant de manière significative les circonstances ou les cas où elle est applicable.

> À cela, avec un regard plus logicien que talmudiste, nous pourrions ajouter *les hypothèses* , temporairement adoptées au cours d'une discussion, qui sont soumises à des tests et finalement acceptées ou rejetées ; cet élément *modal* ne doit pas être ignoré, car il manifeste le cours inductif plutôt que déductif de la discussion.

Feigenbaum souligne à juste titre la dynamique de la découverte. L'étudiant ne doit pas se précipiter pour porter un jugement, mais percevoir et suivre les subtilités de l'élimination des thèses, les multiples énoncés conditionnels et les processus apodotiques, qui aboutissent à une dialectique complexe. Dans la Guemara, le déroulement de l'argumentation se fait généralement par le biais de questions et de réponses. Différentes séquences de questions (Q) et de réponses (A) façonnent diverses « structures logiques », telles que :

La question Q1 est posée,
Les points A1 à Q1 sont proposés.
La question 2 à la question 1 est posée,
puis A2 à Q1 (ou à Q2) est proposé....

C’est pourquoi il est important de savoir précisément à quelle(s) affirmation(s) précédente(s) chaque question se rapporte(nt), et à quelle question chaque réponse se rapporte. Le résultat est généralement déterminé par le libellé de la dernière réponse. Les questions peuvent viser à obtenir des informations de manière neutre, à déceler les failles d’une thèse, voire, dans certains cas, à défendre une contre-thèse.

Une question d'information (*sheelah*) peut viser la résolution d'une question juridique indépendante, la source torahique ou logique d'une affirmation, l'auteur et la localisation d'une

---

327 P. 7.

citation, ou encore une explication. Elle n'a pas pour but de remettre en cause l'autorité ou la logique d'une affirmation antérieure. En revanche, une question d'attaque (*kushya*) cherche à démontrer, directement ou indirectement, qu'une affirmation antérieure est fausse, nécessite des précisions ou est superflue, au moyen d'une citation ou d'un raisonnement faisant autorité. Ces questions peuvent être longues et complexes, chaque élément contribuant à l'attaque globale. Les réponses peuvent ainsi fournir l'information demandée, céder à l'attaque en limitant la portée de l'affirmation contestée ou en la clarifiant, ou encore parer ou contre-attaquer en affaiblissant ou en discréditant la question d'attaque.

> Une question rhétorique, posée dans un but précis, peut certes atteindre ou non son objectif d'entraîner le rejet ou l'adoption d'une thèse : il convient de considérer l'impact intellectuel de l' *ensemble* du débat pour évaluer la crédibilité finale de chaque partie. Il est essentiel de souligner la faculté commune d'intelligence logique, inhérente à tout être humain, sans laquelle aucun consensus rationnel ne saurait être atteint.[328]

b. La terminologie talmudique de Rabinowich .

1. L'ouvrage de **Rabinowich** , que je préfère, commence par l'étude **de la terminologie même de la Mishna** . On peut distinguer des termes analytiques et des termes synthétiques. Les termes analytiques peuvent indiquer ce qui est inclus ou exclu d'une proposition, à quoi ou quand elle s'applique[329] ; comparer et opposer des éléments à des fins de classification ; ordonner ou hiérarchiser les différents éléments considérés, selon un critère ou un autre ; ou suggérer des implications [330]. Les termes synthétiques peuvent apporter des preuves inductives ou des contre-preuves, en faveur ou à l'encontre d'une proposition[331] ; fournir une raison déductive (ou, du moins, inductive) (*taam*) pour ou contre une proposition[332] ; définir la séquence de développement des concepts, en tant que phénomènes intellectuels, ou finalement en tant que préceptes éthiques (ceci se fait par des termes comme *lekhatechilah* (*prima facie*) et

---

328 Dans ce contexte, il convient de mentionner au passage l'hypothèse sous-jacente, explicitement adoptée par les commentateurs orthodoxes, selon laquelle les participants au débat talmudique disposaient de toutes les données nécessaires, ont examiné en profondeur les questions et en ont tiré les conclusions justes. En pratique, cette hypothèse s'est avérée difficile à défendre, même dans les milieux orthodoxes, puisque des commentateurs postérieurs (comme à différentes périodes du Talmud lui-même) ont souvent critiqué les jugements talmudiques. Quoi qu'il en soit, une telle hypothèse est impossible à soutenir en théorie sans recourir à une conception de la connaissance miraculeuse. (Nous avons eu l'occasion d'examiner ces problèmes.)

329 En utilisant des expressions comme tous, sauf, il existe *n* sortes de, etc.

330 Par exemple, l'expression *zu veain tsarikh lomar zu* signifie qu'un élément énuméré plus loin est implicite dans un élément énuméré plus tôt (de sorte que l'on peut être surpris par l'utilité d'une telle énumération).

331 Cela peut, par exemple, se produire par la présentation d'un cas matériel pertinent (*maaseh*).

332 Comme un passage de la Torah (*kra*), une intervention de bon sens ou empirique (*svara*), ou un principe déjà établi ou généralement accepté (*klal*).

bedieved (*ex post facto*), abordés ailleurs [333]) ; ou décrire le processus parlementaire par lequel les autorités ont débattu et sont finalement parvenues à un accord sur une question donnée [334].

Ces grandes catégories s'appliquent, il convient de le préciser, aussi bien à la Guemara qu'à la Michna ; toutefois, la terminologie spécifique employée pour chaque tâche d'investigation diffère considérablement entre les deux textes. L'étude de la terminologie de la Guemara révèle un champ plus riche, reflétant la complexité accrue de ses objectifs, puisqu'il s'agit essentiellement d'un commentaire de la Michna.

2. **La Guemara s'attache d'abord à clarifier la Michna** par une analyse linguistique et logique. Ces recherches se déroulent au moyen de questions [335]qui mettent en lumière un point précis, puis appellent une réponse. Les questions et les réponses suivent une formulation standardisée pour chaque situation.

La tâche *analytique* de la Guemara est de déterminer précisément le sujet traité. Elle peut clarifier le libellé d'une Michna, son choix de mots et sa construction de phrases, en s'attardant progressivement sur différents détails. Elle peut aussi expliciter les références croisées au sein des phrases ; ou s'efforcer de comprendre le sens d'un terme ou d'une proposition : à quoi il se réfère ; ou encore préciser le champ d'application d'un terme ou d'une proposition : quels cas ou sous-catégories de cas il est censé inclure ou exclure, en spécifiant les qualifications, limitations, extensions non mentionnées, en décrivant les exceptions ou les cas particuliers. Enfin, elle peut décrire le cas étudié, son contexte ou ses conditions sous-jacentes, avec plus de précision.

La tâche *de synthèse* consiste à examiner les processus qui ont conduit à la ou aux affirmations de la Michna considérées, ou qui les étayent. La Guemara s'attache ici à comprendre le pourquoi et le comment d'une affirmation, la connaissance qu'elle apporte, les objectifs qui ont motivé sa formulation et les preuves qui la soutiennent, explicitement dans l'Écriture ou indirectement par l'interprétation ; ou encore à tirer des conclusions à partir d'affirmations données, par des méthodes d'éducation, de déduction ou inductives telles que la généralisation. Nombre de ces préoccupations concernent des questions relatives aux débats interrabbiniques, comme la distinction entre les opinions babyloniennes et palestiniennes ou entre les écoles babyloniennes, les divergences d'opinions entre les rabbins ou dans la manière dont ils fondent leurs opinions, les raisons des désaccords, les questions d'attribution, autant d'éléments qui confèrent à une opinion un contexte plus large.

Après avoir déterminé le sens de la Michna, **la Guemara en vérifie la cohérence et en tire des conclusions** . Elle recherche les incohérences cachées. Un terme, une expression ou une phrase de la Michna peut sembler inapproprié ou déplacé dans son contexte (amenant la Guemara à réinterpréter le passage ou à ajouter des propositions). Une Michna peut employer des mots différents pour désigner une même chose, que ce soit dans un même passage ou dans des passages différents (dans le premier cas, la Guemara les considère comme équivalents, dans le second, comme incongruents). Elle peut répéter inutilement quelque chose qui a déjà été dit ou

---

333 D'un point de vue éthique, ces termes instituent une distinction entre deux types de permission : « peut être faite sans hésitation » (*lekhatechilah*) et « n'est acceptable que si elle a déjà été faite » *(bedieved).*

334 Ainsi, avec des termes comme *machloqet* ou *stam* , qui nous indiquent si une loi donnée a donné lieu à un différend ou non ; et en cas de conflit, diverses spécifications des participants - individus nommés ou non nommés, minorité contre majorité, différentes écoles.

335 Les questions sont généralement rhétoriques, formulées de manière à suggérer des réponses. Voir plus loin.

énoncer une évidence (auquel cas la Guemara peut intervenir en soulignant une différence spécifique ou une objection possible). La formulation d'une loi ou d'une disposition dans une Michna peut paraître trop vague ou « incorrecte » à la Guemara (auquel cas cette dernière peut la corriger ou même mettre en doute son authenticité).

Il arrive que la Michna mentionne, de manière apparemment redondante, des cas analogues côte à côte (la Guemara suppose que cela vise à anticiper d'éventuelles objections liées à des différences mineures entre les cas, ces différences étant en réalité accessoires). L'ordre de présentation des classes peut surprendre, compte tenu de leur hiérarchie habituelle. De même, une liste de cas peut paraître surprenante, étant donné l'inclusion a fortiori de l'un dans l'autre (dans ce cas, l'intention est simplement de souligner le point culminant ou la chute, c'est-à-dire la hiérarchie). La Guemara peut juger la liste des cas inclus dans une catégorie, telle que présentée par la Michna, trop restrictive ; ou remarquer que seules certaines sous-catégories d'un nombre spécifié sont listées ; ou encore trouver la définition d'une catégorie trop large, en raison de l'omission de distinctions pertinentes, suggérant ainsi, à tort, un plus grand nombre de cas que prévu. Enfin, il arrive qu'une Michna présente une règle comme « générale » alors qu'elle ne l'est pas réellement selon la Guemara [336].

Diverses sortes de conflits peuvent être relevés dans une Michna par la Guemara : une décision peut être contraire à un principe déjà établi ; deux parties peuvent avoir des implications incompatibles ; des décisions différentes peuvent exister dans deux domaines où elles devraient être identiques ; un conflit peut surgir entre des passages faisant autorité ; ou encore un cas peut être présenté en contradiction avec la loi qui le précède. Ces incohérences sont résolues en attribuant aux passages contradictoires des significations ou des applications différentes, ou en les attribuant à des auteurs différents – des interprétations que la Guemara reconstruit, en quelque sorte, à partir du cas examiné.

Les divergences reconnues dans la Michna sont analysées par la Guemara. Celle-ci peut éclairer les raisons de la dissidence d'un sage de la Michna et la réponse de son ou ses opposants à son objection, ou, en l'absence de réponse explicite, en proposer elle-même une. La Guemara peut opposer deux ou plusieurs opinions juridiques apparemment identiques dans la Michna, ou souligner les différents principes sous-jacents aux opinions conflictuelles, éventuellement en en déduisant des implications divergentes. Elle peut aussi indiquer les points d'accord entre les opinions conflictuelles et limiter leurs divergences à des questions spécifiques ; ou encore clarifier pourquoi une divergence dans un cas donné ne s'étend pas à un autre. La Guemara peut s'attarder sur l'incohérence apparente d'un participant à la controverse de la Michna, qui semble adopter des positions différentes dans deux passages ; elle peut suggérer que, dans l'un des passages, il rapporte l'opinion d'un autre sage (plutôt que la sienne) ou qu'un autre sage lui attribue (à tort) une opinion. La même situation peut se produire entre deux parties en conflit, auquel cas leurs opinions dans l'un des passages peuvent être considérées comme ayant été interverties accidentellement.

3. **La Guemara emploie des termes spécifiques pour citer les différents documents faisant autorité ou les sources orales.** Ainsi, les expressions *matninan, tenan,* entre autres, se réfèrent aux sources de la Mishna ; *matnina, tenu rabanan, tanya* , etc., aux Baraitot ; et par exemple *tena,* à la Tosefta. Un passage cité doit nécessairement être pertinent, directement ou

---

336 Nous avons le même problème en anglais, où le mot « general » signifie souvent « dans la plupart des cas » plutôt que « dans tous les cas ».

indirectement, à la présentation ou à la discussion en cours, la citation ayant pour but, par exemple, d'illustrer ou d'expliquer, d'appuyer ou de réfuter, de nuancer ou d'approfondir. Après avoir cité un passage *à propos* d'un autre sujet, la Guemara peut y revenir ultérieurement et l'examiner plus en détail.

Un ***memra*** est un « enseignement, une opinion ou une décision rapportée des Amoraim », c'est-à -dire *rapportée* par un Amora au nom d' *un autre. Amora* (c'est-à-dire sage de la Gemara). Le rapport pourrait, selon l'expression employée, concerner une seule déclaration incontestée. (*amar* R. Ploni [337]), ou une déclaration unique et contestée, sans sa contre-thèse (R. Ploni *amar*), ou une controverse entre deux ou plusieurs Amoraim (*Itamar* R. x *amar* ... R. y *amar* ...). Le nom du rapporteur peut être indiqué, et il peut être précisé si le rapport est direct (transmission orale de première main) ou indirect (ouï-dire, par l'intermédiaire d'un tiers).

Une *même* memra peut être intégrée à la Guemara de diverses manières. Une memra peut sembler superflue, car elle figure déjà ***explicitement*** dans une Michna ; mais dans ce cas, elle apporte généralement un élément nouveau. Si la memra n'est ***qu'implicite*** dans une Michna, cette « duplication » n'est pas un obstacle, puisqu'elle remplit une fonction utile et est corroborée par la Michna. Si une memra est corroborée par une Baraita, son caractère superflu n'est pas à remettre en question, car ***on attend d'un Amora qu'il connaisse toutes les Michna, mais pas toutes les Baraita*** . Une memra peut sembler contredire une Michna ou une Baraita ; dans ce cas, la première peut être rejetée, à moins que cette contradiction ne soit qu'apparente. Une memra peut être introduite pour en confirmer une autre (par exemple, une memra babylonienne appuyée par une memra palestinienne). Si deux Amoraim rapportent des memras contradictoires sur un même sujet, on supposera que les auteurs originaux des positions conflictuelles sont deux personnes différentes. L'authenticité d'une memra peut être mise en doute par un autre participant, au motif que son auteur présumé a exprimé des opinions différentes ailleurs ; puisque le rapporteur et l'objecteur sont tous deux Amoraim, leur statut est en principe égal, et une conciliation doit être recherchée (même si, dans certains cas, l'une des parties peut obtenir gain de cause). Une memra peut d'abord faire l'objet d'une forte objection, puis être finalement admise par la Guemara sous une forme rectifiée pour tenir compte des objections.

un memra *multiple* rapportant des opinions divergentes. Le conflit peut provenir d'interprétations différentes d'une expression de la Michna ou d'une compréhension divergente du motif d'une décision. Il peut aussi refléter un doute quant à la décision finale dans une affaire, un principe juridique mal énoncé ou une question subsidiaire non traitée par la Michna. La Guemara recherche et examine les différentes conséquences pratiques de chaque position, identifie les points d'accord et les écarte du débat. Elle peut alors trancher (soutenir une partie, rejeter l'autre) en se référant à une Michna ou à une Baraita, ou y trouver un appui aux deux (ou à aucune ?), ou encore soumettre les arguments pour et contre à l'appréciation du bon sens, ou trouver des raisons d'admettre les deux parties (en l'absence de désaccord profond, seulement une différence de cas ou de circonstances d'application), ou même rester indécise. Parfois, la formulation des Memra ne permet pas de déterminer clairement lequel des Amoraïm en conflit soutenait laquelle des deux opinions : dans de telles situations, et d'autres situations douteuses, la Guemara peut se référer aux déclarations antérieures des Amoraïm en question afin de déterminer leur raisonnement antérieur. Il arrive que la divergence entre les Amoraïm trouve son origine dans une divergence similaire entre les Tanaïm.

---

[337] « R. Ploni » désigne un rabbin en particulier, comme on dirait « Monsieur Untel ». *Amar* signifie « dit » ; *itamar* , « il fut dit ».

4. **Les questions sont souvent rhétoriques** , servant à avancer une conclusion préétablie : une intention d'affirmer (X est) peut se formuler sous forme de question négative (X n'est-il pas ?) ; une intention de nier (X n'est pas) sous forme de question positive (X est-il ?). Cependant, les interrogations sont généralement des étapes intermédiaires dans les recherches du Talmud. On en distingue quatre types : (a) Les questions exprimant l'étonnement face à une déclaration ou une question *inattendue* , contraire à ce qui est évident ; ces questions peuvent constituer une réponse suffisante ou donner lieu à une réponse plus développée. (b) Les questions demandant le *sens, la raison, les sources ou le but* d'une déclaration ou d'une partie de celle-ci. (c) Les questions soulevant une *objection* , pointant du doigt une difficulté ou un conflit…

> La réponse à une objection est appelée *peruka* (racheter, secourir). Une difficulté est appelée *kushya* , et sa résolution, *terutz* ; cette dernière peut consister en une thèse unique, ou en plusieurs thèses (deux ou plusieurs alternatives d'égale force présentées), ou encore en une thèse proposée puis contestée. Une difficulté peut toutefois demeurer sans résolution. Il existe différents types de désaccord, d'incongruité ou de contradiction. Les contrastes entre des affirmations d'égale autorité, comme deux passages des Écritures ou deux passages de la Mishna et/ou de la Baraita, sont appelés *rumia* (s'opposer). Les conflits de propos entre un Amora et l'autorité supérieure d'un Tana sont appelés *tiuvta* (araméen ; équivalent hébreu : *teshuvah*). La distinction faite, en fonction des cas ou des circonstances concernés, entre des énoncés apparemment contradictoires, afin de montrer leur compatibilité, est appelée *shinuia* .
>
> On peut contrer une objection en révélant un dilemme (*ma Nafshekha* (quel est votre souhait) – de sorte qu'une objection (ou une défense) similaire puisse être soulevée d'une manière ou d'une autre. *Lo tsrikha* indique la possibilité d'une autre alternative, comme un juste milieu, qui résout le dilemme ; *leolam* (cependant, néanmoins) signifie le maintien de l'une des alternatives, éventuellement avec de légères modifications [338]. Une objection peut, après des tentatives de réponse, être renforcée par une réplique, qui invalide les réponses proposées, en les montrant peu argumentées, insuffisamment larges dans leurs considérations, ou simplement relatives à des opinions non universellement partagées.

d) Une question peut servir à souligner un problème (*baayah*), c'est-à-dire un doute quelconque concernant l'interprétation d'un passage de la Michna, une décision de justice dans une affaire (d'importance pratique, mais non prévue par la Michna), ou encore la source ou la raison d'être d'une loi. La solution, s'il y en a une, est une baraïta ou une déclaration amoraïque, et peut être indiquée par le verbe *pashat* . Si aucune solution n'est trouvée, on dit *teku* (laisser en l'état). Parfois, on anticipe des problèmes au sein des solutions possibles, afin d'intensifier le problème initial. Parfois, les questions soulevées sont tout simplement ignorées, car jugées trop insignifiantes ou théoriques (peu susceptibles de se poser en pratique).

Divers termes et expressions sont utilisés pour introduire un argument , c'est-à-dire la raison (*taam*) utilisée pour prouver ou réfuter. Tout sujet peut faire l'objet d'un argument. Celui-ci peut débuter par une ou plusieurs prémisses, ou par une conclusion. Les arguments « directs » démontrent la vérité d'une chose ; les arguments « indirects » démontrent la fausseté de ce qui les contredit (une sorte de *réduction à l'absurde*). La classification suivante des arguments est proposée : (a) Argument d'autorité, appelé preuve ou évidence (*rayah*), qui constitue le fondement suprême de la loi juive ; il peut s'agir d'un texte de la Torah, de la Mishna ou de la Baraita, d'un enseignement d'Amora, d'une tradition du Sinaï ou d'un principe établi [339]. (b)

---

338 Si l'une des solutions proposées est modifiée, même légèrement, pour résoudre le dilemme, elle devient, à proprement parler, une nouvelle solution. Il convient de le souligner.

339 Je ne comprends pas bien en quoi les deux dernières sous-catégories diffèrent de celles qui les précèdent : comment une tradition ou un principe est-il connu autrement que par un récit écrit ou oral ? et

Argument de bon sens (*svara*) [340]. (c) Argument fondé sur une analyse approfondie de la construction et des implications de la loi (*diuqa*), incluant les inférences du positif au négatif et inversement, selon une lecture *davqa* de la loi. (d) Argument par analogie (*heqesh* ou *dumia* [341]), la similitude entre deux cas permettant d'étendre une décision prise dans un cas à l'autre. (e) Argument *a-fortiori* (*qal vachomer*), au moyen duquel l'applicabilité d'une loi est étendue d'un cas, où les circonstances sont moins favorables, à un autre, où elles sont plus favorables ; dans les passages de la Haggadah, l'expression utilisée est *al achat kamah vekamah* .[342]

La réfutation consiste à démontrer la fausseté d'une proposition : soit en la démentant (*tiuvta* , répondre), soit en renversant les arguments qui la soutiennent (*pirka* , briser en morceaux, *dechiah* , renverser) [343]. *La réfutation* peut être directe, en montrant une contradiction entre l'affirmation en question et une Michna ou une Baraita, ou indirecte, en montrant que si l'affirmation était acceptée, une certaine Michna ou Baraita aurait été exprimée différemment ou resterait inexpliquée. La méthode *de réfutation* dépend du type d'argument attaqué. Si l'argument est fondé sur l'autorité, on démontre qu'il repose sur une mauvaise interprétation du passage auquel il se réfère ; ou on démontre que le passage se réfère à d'autres cas que ceux considérés ; ou on démontre que le passage cité n'est *pas* une autorité, car il s'agit d'une opinion individuelle non partagée par tous. Si l'argument est fondé sur le bon sens, on démontre que son approche est logiquement erronée ou qu'une autre approche est préférable (*adaraba* **...** , au contraire...). Il est à noter que, parfois, l'objection soulevée est modérée et polie, et non catégorique. Elle consiste simplement à souligner une *possibilité* susceptible d'invalider un argument, démontrant ainsi l'existence d'approches alternatives, sans pour autant les considérer comme supérieures, exclusives ou établies. Si l'argument repose sur une construction ou une implication, il est démontré qu'il est trop arbitraire, car la même construction ou implication appliquée ailleurs (à une autre proposition du même passage) pourrait engendrer des contradictions (entre les conclusions tirées des deux propositions) ; de tels rejets se rencontrent fréquemment dans le Talmud [344]. Si l'argument repose sur une analogie, la ressemblance entre les cas assimilés est jugée superficielle, des différences significatives ayant été négligées. Si l'argument est indirect, il est démontré qu'une objection similaire à celle soulevée *par* l'argument peut être opposée *à* l'argument lui-même ou à sa conclusion. De nombreux arguments sont réfutés en démontrant que leurs implications sont excessives, conduisant à des conclusions subsidiaires inadmissibles, en sus des conclusions visées.

Outre les discussions mineures, composées de questions et réponses ponctuelles, d'objections et de répliques, etc., la Guemara contient des débats plus élaborés (*pilpoul* [345]),

---

à quel moment une tradition ou un principe est-il considéré comme suffisamment « généralement accepté » ?

340 Je ne vois pas clairement ce qui distingue cette catégorie des trois suivantes. Quoi qu'il en soit, le mode de raisonnement n'est pas précisé (déductif, inductif ; catégorique, hypothétique, disjonctif ; syllogisme, production, apodose, etc.). Il se peut, puisque l'auteur ignore peut-être ces éléments, que la variété des formulations indique des distinctions formelles, mais j'en doute fort.

341 Je me demande s'il y a une différence entre ces deux mots.

342 Pourquoi les autres membres des Treize Midot ne figurent-ils pas sur cette liste ?

343 Dans le cas de « *pirka* », il convient de se méfier du *sophisme de la négation de l'antécédent* ! Autrement dit, « Si argument, alors conclusion ; mais pas argument ; donc pas conclusion » est un raisonnement fallacieux. L'auteur semble ignorer ce danger.

344 P. 69.

345 Le terme « *pilpul* » a acquis une connotation péjorative par la suite, lorsqu'il a été employé pour désigner des exposés du droit fondés sur des distinctions subtiles, créant des « problèmes » artificiels dont les « solutions » finales ne servaient qu'à démontrer des aptitudes dialectiques. Cette forme d'étude,

portant généralement sur l'interprétation ou l'application d'une loi, ou encore sur l'élaboration d'un nouveau principe général. Ces débats opposaient des membres égaux d'une académie ou un maître et ses disciples les plus éminents. Seuls les noms des participants importants sont mentionnés dans le texte, les autres restant anonymes. La liste des orateurs des pilpoul est globalement assez restreinte ; quant aux autres, leurs discussions sont d'une portée plus limitée.

c. Les *voies de la raison* de Ramchal .

Les deux ouvrages mentionnés ci-dessus présentent des approches modernes, quoique assez traditionnelles, de l'heuristique talmudique. Il est également pertinent de s'intéresser à un ouvrage plus ancien, *Les Voies de la Raison* (en hébreu, *Derech Tevunot*) de Rabbi Moshe Chaim Luzatto, également connu sous l'acronyme RaMChaL [346]. Ce qui distingue cet ouvrage (à mon sens) est qu'il se veut à la fois une aide à l'étude du Talmud et un exposé sur la logique – une logique proche de la logique occidentale d'origine grecque, dont elle est sans doute influencée.

Le Ramchal naquit en Italie au début du XVIIIe siècle, émigra plus tard aux Pays-Bas [347]et, durant sa courte vie de quatre décennies, écrivit plusieurs ouvrages sur divers sujets (éthique, théodicée, Kabbale), qui sont à juste titre devenus des classiques et sont encore largement lus dans les milieux religieux juifs. Son œuvre se distingue par la clarté de son exposé et par sa capacité à organiser et structurer les idées traditionnelles. *Les Voies de la raison* est, dans l'ensemble, une œuvre intelligente et accessible ; mais, chose exceptionnelle pour un Ramchal, je regrette de dire qu'elle comporte de nombreuses imperfections importantes – peut-être l'a-t-il écrite à la hâte [348].

Le Ramchal semble avoir une certaine connaissance de la pensée aristotélicienne, mais pas aussi approfondie qu'on pourrait l'attendre à la lecture des œuvres de ce dernier. Plus important encore, il semble *ignorer totalement la méthode formelle et symbolique* d'analyse logique inaugurée par Aristote ; son approche consiste à décrire les caractéristiques et les processus en termes généraux et à les illustrer par des exemples tirés du Talmud. Par conséquent, sa logique n'est qu'une esquisse, tout au plus un survol du sujet, apparemment sans conscience de certaines questions plus profondes (comme la validation) et sans familiarité avec les outils techniques développés à cette époque (comme les carrés d'opposition) ; de plus, il ne systématise

---

apparue en Pologne avec R. Yacov Polack (1460-1530), fut décriée par de nombreuses autorités ; elle persiste encore aujourd'hui dans certains milieux.

346 J'ai eu l'occasion de lire son livre il y a quelques années, lors d'un séjour dans une yeshiva, et j'en ai pris quelques notes sommaires qui m'ont servi à rédiger les commentaires suivants ; mais il faut préciser que je n'ai pas le livre sous les yeux au moment où je finalise ces commentaires.

347 Si je me souviens bien.

348 Je tiens à préciser que la traduction anglaise que j'ai lue, celle des rabbins D. Sackton et Ch. Tscholkowski, laisse à désirer. Ils n'ont pas pris la peine d'étudier la terminologie courante et risquent donc de désorienter un lecteur qui la maîtrise déjà. Par exemple, ils emploient « catégorique » au lieu de général ou universel ; « particulier » au lieu de singulier ; « partiel » au lieu de particulier ; ou encore « non qualifié » au lieu de non quantifié. De même, ce que les traducteurs qualifient de « diamétralement opposé », les logiciens le qualifient de contradictoire ; et ce qu'ils qualifient de « contradictoire », nous le qualifions de contraire. Je passerai donc sous silence ces divergences et aborderai le contenu en utilisant la terminologie courante (et mentionnerai peut-être la leur entre parenthèses et guillemets).

ni ne propose d'analyses exhaustives. En revanche, son champ d'étude est quelque peu plus vaste que celui des logiciens de son temps, sans doute grâce à sa formation talmudique.

Dans ses listes d'outils et de procédés logiques, le Ramchal mélange les genres. Toutes les propositions sont traitées sur un pied d'égalité ; elles ne sont ni classées selon leurs différences structurelles, ni leurs relations structurelles mises en évidence. Ainsi, par exemple, on trouve (au chapitre 3) un inventaire qui regroupe les catégoriques réelles (« simples », selon les traducteurs), les catégoriques modales (« qualifiées »), les exclusives, les exceptives, les conditionnelles éthiques (« conditionnelles »), les hypothétiques, les propositions avec deux sujets ou prédicats ou plus en conjonction ou disjonction (« composées »), et bien d'autres encore. Aucune analyse des caractéristiques de ces propositions n'est proposée, aucun regroupement n'est tenté, aucune explication n'est fournie.

La doctrine des oppositions et des éducations du Ramchal (chapitre 4) est complexifiée par sa tentative de comparer des propositions ayant des termes différents. De toute évidence, son cadre de référence est celui des débats talmudiques ; dans ce cadre, les propositions ayant des sujets et/ou des prédicats différents sont dynamiquement liées ; le Ramchal cherche à traiter immédiatement ces questions pratiques. Or, en logique aristotélicienne, de telles questions ne peuvent être abordées directement ; ce n'est que plus tard, par le biais de la théorie du syllogisme, qu'elles peuvent être résolues formellement [349].

Il est intéressant de noter qu'au chapitre 5, le Ramchal adopte l'interprétation talmudique, plutôt qu'aristotélicienne, des propositions particulières (c'est-à-dire définies et non indéfinies). Autrement dit, « certains X sont Y » exclut « tous les X sont Y » et inclut « certains X ne sont pas Y ». Cependant, si je me souviens bien, il ne fait pas de distinction entre les contextes déductifs et inductifs, et ne semble pas se rendre compte que ces relations sont parfois, en dernière analyse, renversées. Concernant l'argumentation syllogistique, je ne lui trouve aucun reproche, si ce n'est qu'il n'en dit que peu (voir chapitre 7). Il n'aborde ni les figures du syllogisme, ni ses différents modes, ni les processus de validation – or, ce sont là les réalisations les plus remarquables de la logique aristotélicienne.

Voilà ce qui fait défaut dans tout le traité de Ramchal : formalisation, systématisation et exhaustivité. Ignorait-il tout du syllogisme ? Peut-être ne l'a-t-il jamais lu, mais s'est contenté d'en apprendre quelques notions oralement ou de les assimiler par imprégnation de la culture de son époque.

Ramchal mentionne également d'autres formes d'inférence médiate, notamment l'apodose (syllogisme hypothétique ou disjonctif). Il évoque l'argument par analogie : X1 est semblable à X2, en ce qu'ils sont tous deux Y, et X2 est Z, donc X1 est Z, tout en précisant que de tels arguments peuvent être réfutés. Il mentionne aussi *l'argument a fortiori* , sous la forme : X1 est supérieur à X2, et X2 est Y, donc X1 est Y. On remarque cependant (voir le chapitre 3 du présent volume) que le moyen terme qui explique et justifie le processus, à savoir *le rapport* de comparaison entre X1 et X2, est absent, et qu'il semble ignorer les variantes formelles de cet argument (mais sa forme est correcte, en tant que sujet positif).[350]

---

[349] On pourrait en effet étendre la théorie de l'induction factorielle aux combinaisons de propositions dont les termes forment des schémas syllogistiques. Dans cette perspective, les syllogismes à une seule conclusion sont déductifs, ceux à deux conclusions possibles ou plus sont inductifs. Dans ce dernier cas, où il existe une pluralité de conclusions, celles-ci peuvent avoir des degrés de probabilité formellement différents, de sorte que l'une peut être ab initio préférable aux autres. Ce travail reste à mener de manière systématique.

[350] Notez que tous les symboles introduits ici sont de ma propre création.

Pour Ramchal, la logique est une notion intuitive (chap. 1). Il distingue la vérité littérale de la vérité allusive, figurative et hyperbolique (chap. 6). Il est sensible à la dynamique du raisonnement (chap. 8 et 9). Il a conscience de nombreuses catégories auxquelles nos facultés conceptuelles ont tendance à se référer (chap. 10 et 11).

> Si l'objectif de **Ways of Reason** est d'éveiller chez les étudiants juifs du Talmud une compréhension plus approfondie des enjeux logiques sous-jacents, alors je dirais que cet ouvrage est précieux. Il ne s'agit pas d'un simple recueil de textes, mais des réflexions d'un esprit éclairé sur le sujet. En revanche, si les lecteurs pensent acquérir une compréhension juste de ce que la logique, ce corpus de connaissances, a à offrir (ou même, avait à offrir à l'époque du Ramchal), je dirais qu'ils se trompent [351]. Le sujet est bien plus vaste que ne le laisse entendre **Ways of Reason** . Le livre est intéressant, mais pas nécessairement la meilleure introduction. Son principal atout réside dans la qualité des exemples qu'il propose ; cependant, il existe aujourd'hui des outils pédagogiques plus structurés et plus complets. Les étudiants peuvent toujours trouver par eux-mêmes des exemples pertinents, sous forme d'exercices.

5. La langue hébraïque.

Logique et langage sont intimement liés dans la pensée juive. L'interprétation des textes sacrés pour la dérivation des lois présuppose une connaissance approfondie de l'hébreu, dans ses moindres détails : son orthographe, sa grammaire, son étymologie, et chacune de ses nuances vivantes [352]. Le judaïsme a, depuis très longtemps, sinon dès ses origines, ouvertement revendiqué une relation profonde entre (la plupart des) mots et les choses, plus profonde que l'idée reçue selon laquelle les mots ne sont que des étiquettes arbitraires, mentalement rattachées à nos représentations des choses.

> Certes, les logiciens ont aujourd'hui le sentiment qu'il existe un lien étroit entre les phénomènes du langage et ceux de la logique, mais les raisons de ce lien restent floues. Car la pensée semble possible sans mots ; les psychologues modernes reconnaissent l'existence de « pensées » subconscientes, voire inconscientes. Il est certain que les particularités d'une langue peuvent parfois contraindre ceux qui l'utilisent à penser selon des schémas qui ne sont pas logiquement nécessaires ; et même si, dans la plupart des cas, de telles distorsions peuvent heureusement être évitées par une reformulation soignée (ou des explications et des précisions entre parenthèses), on ne corrige pas toujours l'effet, et des habitudes de pensée culturelles peuvent effectivement se développer. Mais il se peut que des forces structurelles plus profondes soient à l'œuvre, dans l'esprit et ses supports physiologiques, qui façonnent à la fois les pensées et le langage dans lequel elles s'expriment, et que leurs variations produisent différentes cultures.

Examinons, dans ses grandes lignes, la genèse des idées juives sur le langage.

Tout d'abord, au sein de la tradition juive. Dans le tout premier chapitre de la Torah, qui décrit la Création, on trouve la phrase (au verset 3) : « Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la

---

351 J'admire les autres œuvres de Ramchal, mais je suis plutôt déçu par celle-ci. Si mes propos semblent critiques, c'est dans un but constructif ; je ne cherche pas la petite bête, mais je m'efforce de formuler une appréciation juste.

352 Notre connaissance de l'hébreu s'acquiert en grande partie par l'analyse de son usage dans la Torah elle-même, par exemple par les grammairiens juifs espagnols du Moyen Âge ; mais l'hébreu est également resté une langue vivante dans des cercles restreints au cours des siècles de notre dispersion, jusqu'à sa renaissance sioniste à l'époque moderne.

lumière fut. » Dieu créa par *la parole* . En un sens, *les mots* figuraient donc parmi les premières créations, précédant du moins la création de la lumière (et, de même, d'autres phénomènes mentionnés par la suite) ; et ils furent utilisés comme instruments efficaces pour la création de ce à quoi ils se référaient [353]. Et puisque le récit original de ces événements, dans la Torah, est en hébreu : « *Vayomer: yehi ohr* », on peut raisonnablement supposer que Dieu prononça ces paroles dans la même langue.

> La *Kabbale* (la tradition mystique) s'appuie sur ce passage de la Torah, selon lequel les paroles précèdent toute chose, pour justifier sa conception de la Torah comme antérieure à l'univers matériel et spirituel, et comme ayant servi de modèle à l'esprit du Créateur. Il nous est enseigné que, de même qu'un architecte a besoin d'un plan avant de construire, les actes divins sont précédés d'idées divines [354].

Dans le deuxième chapitre de la Torah, il est dit (v. 19-20) qu'après avoir formé les bêtes des champs et les oiseaux du ciel, le Seigneur Dieu les « amena à l'homme pour voir comment il les appellerait ; et tout *nom* que l'homme donnerait à chaque être vivant serait son nom. L'homme donna des noms à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes des champs ». [355]Ce récit, pris isolément, pourrait sembler étayer la théorie selon laquelle les mots seraient des conventions humaines ; mais j'ai vu des commentaires qui l'interprètent de manière plus radicale, à la lumière du récit précédent concernant la création par les mots. Notons qu'il est rapporté qu'Adam comprenait l'hébreu (par exemple, Genèse 1:28) et le parlait (par exemple, 2:23).

Selon certains commentateurs juifs, le premier chapitre nous enseigne que les mots hébreux reflètent d'une certaine manière l'essence des choses ; dans ce cas, le deuxième chapitre nous apprend qu'Adam était capable de saisir directement le nom des choses (la manière dont il les nommait). L'expression « voir » [356]pourrait être comprise comme se référant simplement au Seigneur Dieu, observant les réactions de l'homme, à la manière d'un contrôle de qualité ; dès lors, la phrase « Et l'homme donna des noms » s'expliquerait comme une affirmation de l'efficacité de son intuition perceptive/conceptuelle des essences : il prononça les noms justes, confirmant ainsi ses facultés mentales. Mais un autre commentaire interprète « voir » en référence à l'homme, comme la capacité de percevoir, au sens d'intuiter, l'essence des mots inscrite dans les objets (ce que les philosophes appellent les universaux, auquel s'ajoute une composante verbale).

---

353 L'idée que le monde a été créé par les mots se retrouve également, apparemment indépendamment, dans la philosophie indienne. Les vibrations sonores y sont considérées comme les éléments constitutifs et l'essence ultime de la matière. Sachant depuis la physique newtonienne que le son est en réalité transmis par les vibrations des atomes et qu'il est absent dans le vide, cette notion indienne semble discréditée, ou du moins nécessiter une modification. Cependant, cette idée indienne repose probablement sur des expériences méditatives, ce qui signifie qu'elle se réfère au son mental, c'est-à-dire au son proprement dit perçu à l'intérieur de la tête après que les tympans ont accompli leur fonction. Un tel son peut également être produit par l'imagination et, par conséquent, pourrait concevablement être antérieur à la matière. La Bible chrétienne commence par la phrase « Au commencement était la Parole… » (Jean 1,1), considérée comme dérivée du judaïsme et du stoïcisme grec, via le concept de « *Logos* » de Philon d'Alexandrie (*env* . 20 av. J.-C. – env. 50 apr. J.-C.).

354 Voir, par exemple, Scholem.

355 Il est à noter cependant que *les plantes et les minéraux* ne sont pas mentionnés. Si je me souviens bien, les commentateurs l'expliquent, sans doute en se basant sur le reste du verset 20, à savoir « mais pour Adam, il ne se trouva point d'aide qui lui convienne », car Adam, en nommant les choses, les considérait comme des partenaires potentielles. Si le monde animal pouvait convenir à ce rôle, le monde végétal et minéral, lui, ne le pouvait manifestement pas.

356 Dans 2:19, cité ci-dessus.

Ces explications suggèrent que les mots possèdent non seulement un son audible et prononçable, mais aussi une forme visible ; ils ont deux aspects ou composantes, métaphysiquement liés et non simplement juxtaposés. Le son et la forme des mots sont alors deux expressions d'un même phénomène. [357]On trouve une confirmation biblique supplémentaire de ce concept dans Exode 20,15 : « Ils virent les tonnerres… », que Rachi interprète comme signifiant que les Enfants d'Israël avaient atteint un niveau cognitif leur permettant de percevoir l'aspect visible des sons. Les formes en question, selon la tradition juive, sont constituées de lettres hébraïques, telles qu'on les trouve aujourd'hui dans nos rouleaux de la Torah.

> Il convient de noter l'affirmation traditionnelle selon laquelle la belle écriture dite *d'Ashuri* serait la forme originelle de l'hébreu. Les historiens considèrent plutôt comme plus ancien l'alphabet hébreu, légèrement différent et d'apparence plus primitive, dont l'archéologie atteste qu'il était couramment utilisé dans les temps anciens et qui semble avoir donné naissance aux alphabets grec, latin et arabe. La réponse traditionnelle est généralement que le style *d'Ashuri* était ésotérique, tombé en désuétude mais préservé par quelques initiés.[358]

De plus, la Torah nous enseigne qu'à l'époque de la construction de la Tour de Babel, « toute la terre avait une seule langue *et* un seul langage » (11:1). Le récit de la Torah se poursuit, concernant les enfants *des* hommes : « l'Éternel dit : […] ils ont tous une seule langue » ; et alors, face à leur mauvaise conduite, il décida de « confondre leur langage , *afin* qu'ils ne s'entendent plus *» (* 11:6-7). Cet épisode, ainsi que ce que nous avons mentionné précédemment, a donné naissance à la doctrine juive selon laquelle *toutes les langues dérivent de l'hébreu* .

> Par ailleurs, le terme « langue » peut désigner l'appareil physique et mental, les facultés, qui rendent possible l'articulation des « mots » ; ceci expliquerait pourquoi il est rapporté que ce sont les langues, et non les mots, qui ont été confondues. Des différences sont apparues dans la *prononciation* des mots selon les différentes familles humaines, avec des changements de lettres (comme les Japonais qui prononcent « r » au lieu de « l » en anglais), des modifications, des ajouts ou des suppressions ; et finalement, dans les *connotations* , puis *les dénotations* des mots. Cependant, empiriquement, les différences telles que celles d'accent semblent être en grande partie acquises plutôt qu'héréditaires, et il est clair que nous avons conservé la capacité d'apprendre les langues des autres (et, dans certains cas, d'imiter leurs accents).[359]

---

357 Il me semble me souvenir d'ouvrages sur la mystique juive expliquant ce phénomène comme une sorte de vibration fondamentale. J'ignore s'il s'agit d'idées relativement récentes, fruit d'influences chrétiennes et, en fin de compte, orientales, ou d'idées juives originales. La question mériterait une étude bien plus approfondie que celle que j'y ai consacrée. Il est intéressant de noter que le mot hébreu « *devarim* » peut signifier « choses » ou « paroles ».

358 J'ai trouvé cet argument chez Munk, mais il est également enseigné oralement dans certaines yeshivot. Lewittes affirme simplement que l'écriture utilisée pour les rouleaux de la Torah à l'époque de Moïse était l'ancienne écriture cananéenne, et que c'est Ezra qui l'a remplacée par l'écriture assyrienne en vigueur à son époque (p. 43). Les références talmudiques citées sont *Sanhédrin* 21b et *Meguila* 1:11 du Talmud de Jérusalem. L'insistance des commentateurs orthodoxes sur le fait que l'écriture utilisée aujourd'hui est l'originale est nécessaire pour justifier certaines interprétations mystiques de la forme des lettres, et peut-être aussi certaines des lois strictes relatives à la rédaction des rouleaux de la Torah encore en vigueur aujourd'hui ; mais d'un point de vue laïque, l'hypothèse de changements d'écriture semble plus crédible. Il convient de souligner, à l'appui de cette dernière, que les écritures utilisées pour les rouleaux de la Torah ont manifestement varié au cours des derniers siècles et selon les régions : aujourd'hui encore, les Séfarades et les Ashkénazes utilisent des styles différents ; voir à ce sujet l' *Encyclopédie des Juges.*

359 De même, les différences graphiques, apparues plus tard, entre les systèmes d'écriture de différents groupes linguistiques pourraient refléter des aptitudes artistiques variables (facultés

La Torah, dans son ensemble, est bien sûr un document écrit. Mais la première mention *explicite de l'écriture dans* la Torah semble se trouver dans Exode 17:14 (j'ai vérifié cela dans une concordance). Le Seigneur dit à Moïse : « Écris (*ktav*) ceci pour qu'on s'en souvienne dans le livre (*sefer*)... J'effacerai complètement le souvenir d'Amalek de dessous les cieux. » Le texte n'implique pas que ce soit la première fois (c'était au XIIIe siècle avant notre ère) que l'écriture était utilisée par les hommes. Notons que Moïse savait déjà écrire (bien qu'il ait pu apprendre cet art récemment). L'écriture est de nouveau mentionnée (24:4,7) dans le contexte de la rédaction par Moïse du « Livre d'Alliance » (qui, selon Ibn Ezra, contenait les chapitres 20 à 23 de l'Exode) ; en ce qui concerne les premières tables de la Loi, écrites par le Seigneur (24:12) et Dieu (31:18, 32:15-16). et ainsi de suite.

Cependant, Sforno interprète le mot *vayakam* (se leva, fut assuré) en Genèse 23:17 comme faisant référence à un acte d'achat signé, suggérant que la première utilisation implicite de l'écriture dans la Torah remonte à l'époque d'Abraham [360]. Quoi qu'il en soit, le *Zohar* considère que la calligraphie de l' *alphabet hébraïque* était connue encore plus tôt, du premier homme, puisqu'il est rapporté qu'Adam savait déjà que cinq des lettres hébraïques (*kaf, mem, nun, peh, tsadee*) ont une forme différente au début et à la fin des mots ; selon la même source, cette connaissance fut perdue jusqu'à l'époque d'Abraham, qui la fit renaître « par inspiration ».

> Toutes ces idées ont exercé une influence profonde et durable bien au-delà du judaïsme, notamment sur la pensée chrétienne et européenne (et probablement aussi sur la pensée islamique et arabe). Sur le plan philosophique, elles jouissaient d'une crédibilité intrinsèque difficile à ignorer : elles expliquaient le pouvoir du langage à saisir la « réalité » et ses diverses expressions, pourtant liées entre elles, au sein de différents groupes humains et à travers le temps, au gré des évolutions de la perception. L'idée que les langues avaient une origine unique, et que cette origine était précisément l'hébreu, fut acceptée depuis les débuts de cette religion dérivée jusqu'à la Renaissance.
>
> Par la suite, progressivement, avec la naissance et le développement de la philologie **,** cette idée a été considérée de manière de plus en plus critique [361]. Plus récemment, cette discipline est devenue la **linguistique** , intégrant des objectifs et des méthodes plus larges, tels que les études physiologiques, psychologiques, ethnologiques, sociologiques et historiques [362].
>
> La science aurait adopté une approche moins partiale et plus empirique, ce qui aurait conduit à la fragmentation des langues humaines en groupes géographiques et génétiques, appelés *familles* , chacun ayant évolué à partir d'une *proto-langue présumée* , comme le chamito-sémitique ou l'indo-européen [363]. Quant aux origines de l'alphabet, les historiens laïques, tels que F.M. Cross Jr., s'appuyant sur des découvertes archéologiques, reconnaissent que l'écriture alphabétique est apparue au Proche-Orient, au plus tard au XVIIe siècle avant notre ère (elle n'atteignit la Grèce que plus d'un millénaire plus tard). Ils ne considèrent cependant pas tous que l'écriture hébraïque ait été la première [364].

---

sensori-motrices) au sein des différentes familles humaines, ainsi que des réponses esthétiques induites par l'environnement.

360 Voir Cohen, p. 121. Bien que j'aie examiné le commentaire de Sforno et interrogé de nombreuses personnes, je ne comprends toujours pas aujourd'hui la justification de cette conclusion.

361 L'histoire de ce changement de perspective en Occident est brillamment racontée dans *Les mots et les choses de Foucault* .

362 Voir Akmajian et al.

363 Voir *The Living Webster Encyclopedic Dictionary of the English Language* . Voir également Akmajian et al.

364 Voir Horowitz. Ou mieux encore, l' article « Alphabet, Hebrew » de *l'Encyclopaedia Judaica* . J'estime que l'attribution systématique de l'invention de l'alphabet aux Phéniciens, fondée sur des récits grecs selon lesquels ils l'auraient appris d'eux, relève d'un préjugé injuste, dissimulant certaines tendances antisémites. En effet, le riche héritage littéraire des Juifs (la Torah) témoigne de leur profond

En toute honnêteté, quelle que soit la véritable histoire de l'alphabet, il convient de rappeler ce que les historiens nous apprennent : *l'écriture* existait bien avant son apparition. Autrement dit, même si l'écriture alphabétique a été inventée à l'époque du patriarche Abraham, il n'en demeure pas moins que l'*écriture* – avec des systèmes moins sophistiqués – existait déjà depuis plus d'un millénaire, et l'ingéniosité que cela implique mérite d'être reconnue. Toutefois, si, comme le suggère la tradition juive, l'alphabet a simplement été *remis au goût du jour* à cette époque, après avoir existé de manière relativement répandue puis être tombé dans l'oubli, réservé à une élite plus restreinte, alors l'idée même de l'écriture ne saurait être attribuée aux inventeurs des systèmes non alphabétiques ; ils n'auraient fait qu'inventer des formes spécifiques.

Concernant l'histoire, je renvoie à McEvedy[365] : les premières formes d'écriture étaient des inscriptions sur pierre (épigraphie *)* . L'écriture sumérienne dite de *transition* , qui comprenait des pictogrammes (représentations picturales d'objets concrets), des idéogrammes (véhiculant une idée plus abstraite relative aux objets), des phonogrammes (orientant le lecteur vers d'autres objets aux noms aux sonorités similaires, à l'instar des rébus) et des déterminatifs (signes muets servant à désigner un objet par une autre catégorie ou un autre son), « existait à la fin du IVe millénaire avant notre ère ». Les Élamites et les Égyptiens en ont fait des imitations (utilisant d'autres systèmes de symboles distincts) « peu après 3000 » ; l'écriture de la vallée de l'Indus, encore indéchiffrée, semble également être une évolution de l'écriture sumérienne de transition.

Les Sumériens adoptèrent par la suite une écriture moins picturale, composée de marques en forme de coin (imprimées sur des tablettes d'argile) et connue sous le nom *de cunéiforme* . Cette méthode fut adoptée par les Akkadiens pour leur propre langue, « dans la seconde moitié du IIIe millénaire », peu après par les Élamites (qui abandonnèrent leur propre écriture de transition), et bien plus tard, par l'intermédiaire des Assyriens, par les Hittites, les Amorites et d'autres peuples. Les Égyptiens, partant d' *hiéroglyphes picturaux* (ainsi nommés car principalement utilisés par les prêtres), développèrent une écriture plus cursive, l' *hiératique* , qu'ils écrivaient au pinceau et à l'encre sur du papyrus (sans toutefois renoncer à l'écriture hiéroglyphique). McEvedy ajoute : « La caractéristique remarquable de l'écriture égyptienne était que seules les consonnes y étaient représentées. »

L'écriture cunéiforme et hiéroglyphique était initialement composée de symboles monosyllabiques (ex. : « mom ») voire dissyllabiques (ex. : « mother »). Vers le début du XVIe siècle, ces symboles furent progressivement remplacés par *des syllabaires ouverts* qui, limités aux syllabes consonne-voyelle (ex. : « ma »), réduisirent le nombre de symboles de plusieurs centaines à environ quatre-vingts. Les Hittites et les Chypriotes étagés développèrent de tels systèmes d'écriture (peut-être inspirés des pseudo-hiéroglyphes de Byblos). On pense ensuite que l'écriture minoenne *linéaire A* dérive de celle des Chypriotes étagés (bien que toutes deux demeurent illisibles et ne soient considérées comme des syllabaires ouverts qu'en raison du nombre de signes employés), et que l'écriture achéenne *linéaire B* dérive de l'écriture minoenne. Ces types d'écritures restèrent en usage pendant des siècles.

L' alphabet *consonantique* , « une invention syro-palestinienne », semble être apparu ultérieurement ; il a permis de réduire à une vingtaine le nombre de signes symbolisant les consonnes sans voyelles (par exemple, « m »). Cependant, étant donné qu'« il existe des alphabets consonantiques aussi bien en cunéiforme (écriture ougaritique) qu'en cursive basée sur les hiéroglyphes égyptiens (écriture cananéenne ancienne et sinaïtique) » et que « certains exemples d'écriture cananéenne ancienne » sont estimés remonter au « XVIIIe siècle », il est possible que l'évolution ait été inverse et que « le syllabaire ouvert ait en réalité été une version étendue de l'alphabet consonantique pour les langues où les voyelles étaient imprévisibles » (contrairement aux langues sémitiques « où les voyelles sont régulièrement associées aux consonnes »). Au IXe siècle, « l'écriture cananéenne ancienne a évolué vers l'écriture sémitique du Nord et s'est divisée en écriture phénicienne (avec une variante distincte pour l'hébreu) et en écriture araméenne », et séparément en écriture sud-arabique.

---

attachement à l'écriture ; or, les Phéniciens n'étaient qu'un peuple de commerçants et de pirates, peu susceptibles d'avoir développé un outil aussi sophistiqué.

365 Pp. 26, 36, 44. Voir aussi Mitchell, pp. 31-35.

À mon sens, la thèse biblique selon laquelle une langue et un alphabet (deux questions distinctes, bien entendu) sont à l'origine de toutes les autres n'a rien d'intrinsèquement déraisonnable. Cette idée n'est ni évidente ni inévitable. On aurait tout aussi bien pu supposer, et nombre d'anciens l'ont sans doute fait, et nombre d'érudits actuels tendent à le faire, que les langues sont apparues spontanément et différemment selon les régions géographiques ; une telle supposition est d'autant plus plausible en ce qui concerne les alphabets. La question est conceptuellement très similaire, et quelque peu liée, à celle des origines humaines : descendons-nous tous d'ancêtres communs, comme l'affirme le récit d'Adam et Ève dans la Torah [366], ou bien les différents peuples constituent-ils des espèces différentes ?[367]

Concernant les origines humaines, il me semble statistiquement quasi inconcevable que les différents peuples soient apparus et aient évolué indépendamment les uns des autres, pour ensuite se retrouver, par hasard, avec des physiologies aussi remarquablement similaires. Quant aux origines du langage et de l'alphabet, il est vrai que les liens étymologiques ne sont pas tous immédiatement évidents et nécessitent des études approfondies, mais la question peut et doit être tranchée par la méthode scientifique, à la lumière des preuves.

> Il convient de noter que si l'idée d'une langue racine n'était, comme certains le suggèrent, qu'une simple hypothèse juive (plutôt qu'une révélation divine), elle était loin d'être naïve, mais au contraire d'une grande ingéniosité. Cette affirmation reflétait l'universalisme juif, et non un particularisme raciste ou nationaliste, car même si la langue originelle était supposée être l'hébreu, le judaïsme considère que le peuple juif est apparu assez tardivement dans l'histoire du monde, plus d'un siècle après l'épisode de la confusion des langues [368]. Ainsi, le peuple juif s'est toujours considéré comme le dépositaire de la langue et de l'alphabet les plus anciens, et non comme leur inventeur.

Il convient également de préciser que la thèse de l'existence d'une langue racine unique n'est pas contraire à la croyance actuelle en l'existence de proto-langues à l'origine des familles de langues (indo-européen, etc.), puisqu'il est concevable que ces proto-langues partagent une origine commune. Si les groupes humains descendent d'une même origine, leurs langues en descendent probablement aussi, reflétant les modes de pensée et de communication des tout premiers groupes humains [369]. La question demeure : *de quelle* origine s'agit-il ? Peut-être

---

366 Notons au passage que tout calcul scientifique de croissance démographique ou de possibilités de variation génétique, destiné à tester les affirmations bibliques, devrait partir non pas de l'époque d'Adam, mais du Déluge, puisqu'à ce moment-là il n'y avait que des couples isolés (ou sept couples dans certains cas, mais les surnombres ont pu être sacrifiés selon la tradition) d'animaux terrestres et d'oiseaux (mais pas de poissons) et un nombre limité d'êtres humains, à savoir Noé et sa famille.

367 Dans ce contexte, *le Livre d'Urantia me vient à l'esprit* (auteur anonyme ; je n'ai pas d'informations sur l'éditeur, mais, compte tenu de ses idées et du contexte culturel de sa parution, je le situerais dans le courant New Age nord-américain, probablement écrit et publié par d'anciens catholiques dans les années 1960 ou 1970). Je l'ai lu il y a longtemps, mais il ne m'en reste guère plus que la division radicale de l'humanité en groupes raciaux sans lien apparent.

368 Le patriarche Jacob est né en 2108 après la Création ; la confusion des langues s'est produite 112 ans plus tôt, en 1996 après J.-C., selon les déductions rabbiniques tirées du texte de la Torah lui-même.

369 Il est très significatif, dans ce contexte, que les proto-langues reconstituées ne soient pas considérées comme plus primitives que les langues actuelles, par exemple comme composées de grognements, de sifflements et de gémissements, ou du moins de mots et de constructions très simples, mais qu'elles apparaissent au contraire comme des véhicules verbaux pleinement expressifs (voir Akmajian et al., p. 354). On pourrait arguer que cela tient au fait que les proto-langues ne sont que *des moyennes imaginaires* des langues connues ; mais cela plaide en faveur de l'idée biblique selon laquelle l'homme primitif était capable de penser et de communiquer pleinement.

l'hébreu, ou un ancêtre apparenté. De même que l'indo-européen a été déduit par extrapolation à partir de certaines langues connues (anglais, latin, grec, sanskrit, etc.), en se référant à leurs propriétés communes et à certaines régularités dans leurs différences (voir par exemple la loi de Grimm), des correspondances entre proto-langues peuvent être recherchées, et pourraient bien se trouver en hébreu.

> Il convient de noter au passage qu'à ce jour, aucune preuve archéologique ne confirme l'existence de proto-langues dans un passé lointain (du moins, pas dans le cas des langues indo-européennes) ; ce qui n'est pas surprenant, puisqu'on ne suppose pas qu'il s'agissait de langues écrites. Leur existence relève d'une hypothèse scientifique qui, jusqu'à présent, semble justifiée. Par ailleurs, il est important de souligner que les similitudes et les différences qui permettent de regrouper les langues en familles et de les distinguer les unes des autres concernent non seulement le vocabulaire, mais aussi la grammaire (par exemple, la flexion).

En conclusion, les efforts déployés pour trouver une racine commune ne sont ni illégitimes ni absurdes, mais méritent assurément d'être pris en considération. À cet égard, il convient de mentionner tout particulièrement les travaux de Mozeson, de l'Université Yeshiva. Loin de se contenter d'affirmer de manière générale, à l'aide de quelques exemples, les sources hébraïques de l'anglais, comme l'avaient fait d'autres avant lui [370], cet auteur s'est attelé sans relâche à la construction d'un dictionnaire étymologique détaillé, riche en exemples, et a mis en évidence de nombreuses régularités dans la transition d'une langue à l'autre.

Abehsera adopta une approche moins doctrinaire et plus phénoménologique, et étendit peut-être son champ d'étude à diverses langues (bien que jamais avec autant de détails). Au lieu d'adopter d'emblée la position radicale selon laquelle l'hébreu était à l'origine de toutes les autres langues (sans pour autant nier cette doctrine), il proposa une méthode : la construction de deux dictionnaires, l'un recensant tous les homonymes (mots similaires, mais pouvant avoir des significations différentes), et l'autre tous les synonymes (mots différents, mais de même signification) ; et ce, non seulement pour chaque langue, mais pour *l'ensemble des langues* . Il décrivit ensuite, exemples à l'appui, les types d'associations susceptibles de générer des homonymes et des synonymes, et formula des suggestions intéressantes quant à leurs sous-jacentes psychologiques.

> Une combinaison des approches de Mozeson et d'Abehsera semblerait optimale, le premier bénéficiant d'une expérience technique plus approfondie, tandis que le second propose des stratégies plus systématiques. Il est clair que les corpus d'homonymes et de synonymes (et éventuellement d'antonymes) proposés ne doivent pas être simplistes, mais tenir compte des transformations de type loi de Grimm, concernant principalement les consonnes, en considérant leurs substitutions, réorganisations, ajouts et suppressions. Par ailleurs, le vocabulaire ne constitue pas l'intégralité du langage ; la construction grammaticale doit également être prise en compte. Le programme peut paraître ambitieux, mais l'informatique le rend sans doute envisageable aujourd'hui.

Un autre ouvrage digne d'être mentionné dans ce contexte est *l'Histoire universelle des Juifs* de Biberfeld . Il s'agit d'une œuvre ancienne, écrite et publiée en quatre volumes sur une période de près de quarante ans. Malheureusement, elle est, à mon avis, assez mal écrite, surchargée de notes répétitives ; on souhaiterait qu'elle soit réécrite de manière concise et pertinente, et que son message soit mis à la disposition du grand public et des futurs chercheurs. Son objectif était de démontrer que les traditions juives concernant le langage en général, et plus

---

370 par exemple Glazerson.

particulièrement le langage écrit (ainsi que des traditions similaires concernant les racines noachiques des systèmes juridiques des nations), sont compatibles avec les preuves *archéologiques concrètes disponibles* , tout autant, sinon plus, que certaines thèses proposées par les chercheurs modernes. C'est une question qui, bien sûr, doit toujours être abordée.

6. Remarques complémentaires sur les règles d'harmonisation.

Dans cette annexe, nous examinerons quelques exemples d'exégèse « kol davar shehayah bikhlal veyatsa », que les rabbins, à mon avis, classent mal.

1. Le bœuf enragé. Cet exemple est donné par Abitbol (citant *Mekhilta* , *Baba Qama* 4:5), sous la rubrique de la règle n° 10, *shelo kheinyano* . Comme nous le montrerons (en utilisant la terminologie établie dans le corps principal du présent ouvrage), il aurait plutôt dû être classé comme *shehu kheinyano* . Il est préférable de l'exprimer sous forme implicite.

La loi se trouve dans **Exode 21:28-32** et concerne la peine que doit payer le propriétaire d'un bœuf si celui-ci tue quelqu'un après que son maître ait été averti de sa violence. Si le bœuf tue un homme ou une femme, son maître mérite la mort, mais doit payer une rançon pour sa vie (prémisse majeure). Si le bœuf tue un esclave, homme ou femme, son maître doit verser 30 sicles d'argent au propriétaire de l'esclave (prémisse mineure) [371]. Les rabbins concluent que la peine dans ce dernier cas remplace, et non complète, celle du premier ; ce qui signifie que la prémisse majeure est quelque peu particulière (l'« homme ou la femme » mentionné(e) ne désigne *pas spécifiquement* un esclave).

L'antécédent mineur (P2) implique, mais n'est pas impliqué par, l'antécédent majeur (P1), puisque le prédicat de l'antécédent majeur (tue un homme ou une femme) inclut, mais n'est pas inclus par, le prédicat de l'antécédent mineur (tue un esclave mâle ou femelle), tandis que les deux antécédents ont le même sujet (bœuf) ; ceci est notre prémisse antécédentale, remplissant l'une des conditions de l'exégèse *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* . Les conséquents des deux prémisses (Q1, Q2) sont clairement *compatibles* , puisqu'ils ont le même sujet (le maître du bœuf) et que leurs prédicats pourraient tous deux lui être appliqués (il est physiquement possible pour un homme de payer une rançon pour sa propre vie et de payer 30 shekels pour l'esclave), et cette compatibilité n'est pas une compatibilité d'implication (puisque, quels que soient les montants en jeu, les motifs sont différents, l'un étant explicitement spécifié comme un rachat de soi-même, tandis que l'autre semble être une compensation pour une perte de propriété) ; c'est notre prémisse conséquente, qui remplit la condition spécifique de l'exégèse *du shehu kheinyano* .

La réponse rabbinique, du moins en l'occurrence, est la suivante. La prémisse majeure est particularisée, c'est-à-dire qu'elle est lue de manière antilittérale, afin que son prédicat ne s'applique pas au sujet mineur ; et la prémisse mineure n'est pas généralisée, c'est-à-dire qu'elle est lue exclusivement, afin que son prédicat ne s'applique pas au reste du sujet majeur (même si,

[371] Selon Rachi : le bœuf n'est qu'un exemple, les mêmes lois s'appliquent aux autres animaux domestiques. Ce bœuf est connu pour être dangereux, car il a attaqué des personnes à trois reprises. L'esclave est un non-Juif. L'amende de 30 sicles est due, quelle que soit la valeur marchande de l'esclave, qu'elle soit supérieure ou inférieure. Il est à noter que si le propriétaire du bœuf n'a pas été averti, il n'est pas responsable. Il est également à noter que le bœuf doit être lapidé ; cette disposition étant applicable dans les deux cas, elle est sans pertinence pour le débat.

éventuellement, certaines autres composantes du sujet majeur se comportent comme le sujet mineur, ce n'est pas le cas de toutes). Ce résultat ne nous est pas imposé par déduction ; il est seulement possible. Il ne peut être déduit des prémisses initiales, puisqu'il est en fait contraire à l'une d'elles (la majeure) ; il n'était pas non plus requis par les prémisses initiales (y compris le prédicat), puisqu'elles n'impliquaient aucun conflit à résoudre. Ainsi, d'un point de vue formel, son adoption fut un acte arbitraire ; ou, plus généreusement, un postulat inductif.

Concrètement, il n'aurait pas été inconcevable que les rabbins exigent du maître, en cas de blessure d'un esclave par un cornet, le paiement *des deux* amendes (il convient de le noter [372]). Le fait qu'ils ne l'aient *pas* fait semble, dans un contexte plus large, raisonnable, dans la mesure où les esclaves sont « traditionnellement » considérés comme inférieurs aux personnes libres, de sorte que la mort d'un esclave est perçue comme moins grave que celle d'une personne libre. Mais ce dernier principe constitue une généralisation distincte, qui ne saurait confirmer la conclusion des rabbins, puisqu'elle en dépend elle-même (ainsi que d'autres conclusions similaires). De plus, on peut imaginer un autre contexte culturel où l'esclave, du fait de son statut social moindre et donc plus vulnérable aux persécutions, bénéficie d'une protection juridique accrue ; la conclusion rabbinique n'est donc pas, en soi, inévitable.

> Il convient de noter que, même si nous connaissons la conclusion traditionnelle en l'espèce *et* que nous savons indubitablement que l'exégèse est objectivement *shehu kheinyano* , nous ne pouvons néanmoins affirmer avec certitude que ce type de conclusion est typique de la situation décrite, à savoir lorsque les sujets sont subalternes et les prédicats compatibles sans que l'un n'implique l'autre. En effet, les rabbins ont manifestement mal classé ce cas, le qualifiant de *shelo kheinyano* ; il est donc concevable que, s'ils l'avaient correctement perçu, ils auraient abouti à une autre conclusion. Car lorsque les prédicats sont incompatibles, il est naturel de les dissocier ; mais lorsqu'ils sont compatibles, comme ici, il serait artificiel de le faire (toutes choses égales par ailleurs). Nous ne pouvons donc légitimement généraliser à partir de ce cas et affirmer que, dans toutes les situations *shehu kheinyano* (où les prédicats sont compatibles, etc.), la conclusion doit être l'inverse de celle des situations *shelo kheinyano* (où les prédicats sont incompatibles, etc.).

2. Le meurtrier. Cet exemple est donné par Abitbol (citant Rachi) et par Scherman, sous la rubrique de la règle n° 9, *shehu kheinyano* . Comme nous le montrerons, il aurait plutôt dû être classé comme *shelo kheinyano* . Il peut être exprimé sous forme copulative.

Prémisse majeure : **Lévitique 24:21** condamne à mort celui qui tue autrui (sans distinction entre homicide volontaire et accidentel). Prémisse mineure : **Deutéronome 19:3-6** prescrit pour l'homicide involontaire, par exemple [373]celui qui, en coupant du bois, tue accidentellement quelqu'un, l'exil dans une ville de refuge. Les rabbins en concluent que l'homicide involontaire est passible d'exil, mais non de peine de mort ; ainsi, seul le meurtre, et non tout homicide, est passible de la peine capitale (précision de la prémisse majeure). Cette conclusion est plausible, mais l'explication technique qui en est traditionnellement donnée est inappropriée.

---

372 L'argument d'Abitbol selon lequel les prédicats sont incompatibles, car le premier est un montant *variable (x* , déterminé par le tribunal) et le second un montant *fixe* (30 sh.), ne tient pas : ce qui importe, c'est qu'il est indéniablement possible d'être soumis aux deux montants (*x* + 30). Autrement dit, deux choses quelconques auront forcément des différences ; cela ne les rend pas pour autant incompatibles.

373 On peut raisonnablement supposer, d'après la formulation, que le cas d'une hache qui a glissé n'est qu'un exemple de meurtre accidentel. La description du cas commence par l'expression *« vaasher »* (comme lorsque).

Les rabbins affirment que cette conclusion découle de l'affirmation de Rabbi Ishmael selon laquelle le terme mineur (« homicide involontaire ») a été distingué du terme majeur (« meurtrier ») afin d'être plus clément (exil) que plus sévère (mort). Ils (voir Scherman) laissent entendre que, sans cette affirmation, on aurait pu penser que les deux prédicats s'appliquent au terme mineur. Or, bien que l'exil puisse concevablement être combiné à l'exécution (dans cet ordre, mais non l'inverse), *le texte intégral* (Deutéronome) précise clairement que l'homicide involontaire « s'enfuira dans l'une de ces villes *et y vivra* » et « il *ne méritait pas la mort* ». Dès lors, les prédicats *en* question sont en réalité indubitablement incompatibles (contraires), et la clause mentionnée par Rabbi Ishmael n'intervient en rien dans la conclusion (il s'agit au mieux d'une remarque *a posteriori*). Ainsi, l'exégèse consiste ici en une réconciliation entre des propositions contradictoires, exactement comme le prescrit la règle *shelo kheinyano* : no differentia exists.[374]

> Deux remarques incidentes : (a) il est intéressant de noter la suggestion de Scherman selon laquelle « l'exil *remplace* la peine de mort, et ne s'y *ajoute* pas », car cela montre que, selon lui, la compatibilité entre les prédicats est une caractéristique du *shehu kheinyano* , comme je l'ai postulé pour des raisons formelles ; (b) il est intéressant de noter l'artifice utilisé pour adapter le cas en question au format du *shehu kheinyano* , à savoir l'omission d'un texte manifestement *explicite* (à savoir les mots « et vivre »), ce qui serait acceptable à des fins d'illustration, mais ne l'est pas à des fins halakhiques.

3. L'ex-léproche. Cet exemple est donné par Bergman, sous la rubrique de la règle n° 11, *lidon badaver hechadash* . Comme nous le montrerons, il aurait plutôt dû être classé comme *shehu kheinyano* ou *shelo kheinyano* . Il s'exprime mieux sous forme implicite.

Pour simplifier, **le chapitre 7 du Lévitique** énonce les lois relatives aux sacrifices d'expiation (*asham*) et aux sacrifices pour le péché (*chatat*), notamment le verset 2 : « et son sang sera répandu sur l'autel tout autour ». Plus loin, **le chapitre 14 du Lévitique** traite plus précisément du sacrifice d'expiation d'un ancien lépreux (un *metsora guéri*), et précise (verset 14) que le prêtre doit appliquer le sang de l'agneau sacrifié sur différentes parties du corps de l'ancien lépreux (oreille droite, pouce et gros orteil). À ma connaissance, les rabbins concluent que *le reste* du sang doit être répandu sur l'autel, comme prescrit précédemment.

Or, le *contenu* de ces prémisses et de cette conclusion est donné par la tradition et, de ce fait, je l'accepte ; cependant, la tradition classe ce cas sous une *forme différente* de la mienne. Examinons donc la question de plus près afin de déterminer qui a raison. Ici, la prémisse majeure

---

374 On peut également démontrer que l'exemple de Bergman concernant *la lèpre (shehu kheinyano)* relève en réalité de l'incompatibilité (*shelo kheinyano*). En se référant au Lévitique 13, la loi relative à la lèpre (*tsaraat*), dont les signes sont une excroissance (*seet*), une croûte (*sepachat*) ou une tache brillante (*vaheret*), stipule qu'une personne atteinte (S1) doit être mise à l'écart pendant au moins deux semaines (P1), afin d'observer l'évolution des symptômes ; mais pour une personne (S2) présentant un furoncle (*shechin*) ou une brûlure (*mikhvat*), la période d'isolement minimale n'est que d'une semaine (P2). Ici, les prédicats sont manifestement incompatibles, et la conclusion des rabbins est typiquement celle de *l'incompatibilité (shelo kheinyano)* , à savoir que toutes les affections épidermiques ressemblant à la lèpre ne sont pas soumises à la période d'isolement minimale de deux semaines. (Notez précisément comment j'exprime le sujet de la conclusion, c'est-à- *dire de manière suffisamment large pour* inclure, à première vue, le sujet mineur ; autrement, si les furoncles et les brûlures étaient *immédiatement* reconnaissables comme *n'étant pas* des symptômes de la « lèpre », c'est-à-dire s'il n'y avait pas de confusion possible avec les excroissances, les croûtes ou les taches brillantes, le terme mineur ne serait pas subordonné au terme majeur, et il n'y aurait pas besoin d'un *shelo kheinyano* , ni d'aucun autre processus exégétique.)

est : « si (P1) une personne fait un sacrifice d'expiation, alors (Q1) son sang sera répandu sur l'autel », et la prémisse mineure est : « si (P2) un ancien lépreux fait un sacrifice d'expiation, alors (Q2) son sang sera appliqué à l'ancien lépreux ». Premièrement, nous constatons que l'antécédent mineur implique l'antécédent majeur (puisqu'un ancien lépreux est une personne et que tous deux font un sacrifice d'expiation) ; ceci nous fournit la prémisse antécédente requise.

Deuxièmement, concernant la prémisse conséquente applicable, si la conséquence majeure est comprise comme signifiant que *tout* le sang doit être répandu sur l'autel, elle est incompatible avec la conséquence mineure, qui exige qu'au moins *une partie* du sang soit utilisée autrement ; dans ce cas, la règle *« shelo kheinyano »* s'applique. Mais si la conséquence majeure est interprétée comme signifiant qu'une *quantité indéterminée* de sang doit être répandue sur l'autel, elle est compatible avec la prémisse mineure (puisqu'une petite quantité de sang pouvait être appliquée à l'ex-léproche et le reste répandu sur l'autel, comme cela s'est effectivement produit en pratique) ; dans ce cas, et puisqu'aucune conséquence n'implique l'autre, la règle *« shehu kheinyano »* est appropriée.

a. Considérons l' interprétation *du shelo kheinyano* . Les prémisses sont : « Si (P1) une personne fait un sacrifice d'expiation, alors (Q1) *tout* son sang sera répandu sur l'autel », et la prémisse mineure est : « Si (P2) un ancien lépreux fait un sacrifice d'expiation, alors (Q2) *une partie de* son sang sera appliquée à l'ancien lépreux ». Les conséquents sont manifestement incompatibles, et la conclusion consiste à particulariser la prémisse majeure comme suit : « Pour certaines personnes qui font un sacrifice d'expiation, *une partie, mais pas la totalité, du* sang doit être répandue », et à réserver la prémisse mineure de sorte que : « Pour une personne qui n'est pas un ancien lépreux et qui fait un sacrifice d'expiation, *aucun* sang ne doit être appliqué à l'oreille droite, etc. ». Ainsi, toute incohérence est levée et l'harmonie est rétablie. Ce résultat correspond à celui des rabbins, comme suggéré précédemment.

b. Considérons l' interprétation du *Shehu Kheinyano* . Les prémisses sont : « Si (P1) une personne fait un sacrifice d'expiation, alors (Q1) son sang sera répandu sur l'autel », et la prémisse mineure est : « Si (P2) un ancien lépreux fait un sacrifice d'expiation, alors (Q2) son sang sera appliqué à l'ancien lépreux ». Puisque les conséquents sont vagues quant à la quantité de sang requise pour « répandre » ou « appliquer », ils ne sont pas incompatibles. Dans ce cas, la logique formelle ne nous impose pas la conclusion rabbinique, mais ne l'admet que comme une possibilité parmi d'autres. Ce résultat est donc également conforme à l'avis des rabbins, puisqu'il admet cette dernière possibilité.

Bergman présente ce cas comme un exemple de *lidon badavar hechadash* . Bien entendu, il ne comprend pas cette règle telle qu'elle est définie dans le corps principal de cet ouvrage ; nous ne le critiquerons donc pas en nous contentant de souligner qu'aucun *changement de classe* n'est impliqué dans cet exemple. Examinons plutôt sa position selon ses propres termes.

Il affirme que « le fait de déposer du sang sur le pouce et l'orteil du *sacrifice* … contredit la loi générale », selon laquelle le sang doit être « entièrement répandu sur l'autel ». C'est pourquoi la loi particulière « est considérée comme un cas nouveau (voir *Tosafot* sur *Yevamot* 7a…) », et le prédicat majeur « ne peut plus s'appliquer » au sujet mineur, « à moins que la Torah ne le déclare expressément ». Or, en l'espèce, « la Torah déclare explicitement : *de même que le sacrifice d'expiation… ainsi est le sacrifice de culpabilité* », et le terme mineur est donc « expressément rétabli » dans le terme et la prémisse majeurs.

Ma réponse serait la suivante. Si l'on interprète le prédicat majeur comme exigeant que *tout* le sang sacrificiel soit répandu sur l'autel, alors il est effectivement en conflit avec le prédicat mineur, qui exige qu'une *partie* de ce sang soit utilisée à d'autres fins. Mais dans ce cas, je dirais que l'exégèse relève de la doctrine de la « nouvelle loi » *(shelo kheinyano)* , plutôt que de celle de

la « nouvelle loi » *(badavar hechadash*). Bergman admet certes que les deux « aboutissent à la même conclusion », mais affirme qu'« elles impliquent essentiellement deux situations radicalement différentes ». Pour lui, dans la *doctrine de la « nouvelle loi »* , les prédicats sont « concevablement… fondamentalement distincts », tandis que dans celle de la « nouvelle loi » *(lidon badavar hechadash)* , ils sont « essentiellement compatibles » (alors même qu'il les qualifie ailleurs de contradictoires !). Il ne donne aucune explication à cette différence, si ce n'est l'argument circulaire selon lequel « une nouvelle loi est énoncée… dans un passage distinct de la Torah » (notez le terme trompeur « nouvelle », inséré dans ses prémisses pour justifier sa conclusion).

En réalité, l'exemple examiné ne peut être considéré comme un cas de *lidon badavar hechadash* . En effet, si cet exemple en était typique, cette règle serait redondante, puisqu'elle ne différerait pas de *shelo kheinyano* . Or, puisqu'il existe un exemple traditionnel (présenté précédemment) de *badavar hechadash* qui le distingue, cette règle n'est pas une répétition de *shelo kheinyano* . Il s'ensuit que l'exemple de Bergman est mal placé [375]et ne peut être considéré que comme un cas de *shelo kheinyano* (si « asperger de sang sur l'autel » est interprété comme « asperger *entièrement de sang* sur l'autel ») ou comme un cas de *shehu kheinyano* (si « asperger de sang sur l'autel » est interprété de manière indéfinie).

[375] Et au passage, son affirmation selon laquelle « il aurait été possible de déduire la règle X de la règle XI » est intenable.

17. ADDENDAS ET DIAGRAMMES

Les addenda et diagrammes suivants ont été conçus et rédigés après l'édition Slatkine de 1997 et publiés dans Ruminations (2005). Ils sont ajoutés à la présente réimpression pour la compléter.

1. Addenda à *la logique judaïque*

1. Concernant le raisonnement adductif relatif à la prophétie.

En référence aux principes adductifs discutés au chapitre 2.3, pour lesquels nous avons donné (p. 33) l'exemple de 1 Rois 22 (ou 2 Chroniques 18), les remarques suivantes peuvent être ajoutées.

Nous avons dit que lorsque Michée a prédit la mort du roi Achab, il a fait une prédiction correcte, confirmant ainsi ses dons prophétiques, sans toutefois les prouver ; tandis que lorsque les 400 prétendus prophètes ont prédit la victoire du roi, ils ont fait une prédiction erronée, prouvant ainsi leur manque de dons prophétiques, et non pas seulement diminuant leur crédibilité.

On aurait pu ajouter que la crédibilité de Michée était double, car il avait prédit correctement un événement négatif, ce qui est plus difficile à accomplir puisque les malédictions sont irrévocables. De même, le discrédit des 400 était double, car ils avaient prédit à tort un événement positif, alors que les bénédictions, une fois décrétées par Dieu, sont irrévocables.

Par ailleurs, j'aimerais reconsidérer la distinction fondamentale entre prédictions positives et négatives. Le passage biblique de 1 Samuel 15:29 semble contredire ce principe. Samuel y fait une prédiction négative (que Saül perdra son trône) et la considère comme irréversible (c'est-à-dire qu'elle se réalisera inévitablement, même si Saül se repent). Samuel affirme que Dieu « ne ment ni ne se repent », formulant ainsi apparemment un principe général.

Si l'on examine comment le principe selon lequel les prophéties négatives ne sont pas inévitables (proposé par le *Jurassique juif* et Maïmonide, d'après *l'Encyclopédie des Juifs*) est déduit de l'affirmation de Jérémie en 28:8-9 (citée p. 32), on constate qu'il s'agit d'une inférence *a contrario* . Autrement dit, le principe relatif aux événements négatifs n'est ni implicitement sous-entendu ni explicitement énoncé, mais simplement tacitement inclus dans le principe énoncé selon lequel les prophéties de paix s'accomplissent. Puisque seules les prophéties positives *(davka)* sont mentionnées, les événements négatifs sont présumés exclus de l'affirmation. Jérémie n'affirme pas explicitement que les prophéties de guerre, par exemple, ne s'accomplissent pas nécessairement.

En réalité, si l'on examine de plus près la déclaration de Jérémie, on constate qu'il n'affirme pas que les prophéties de paix sont inévitables, mais que *lorsqu'elles* se réalisent, *elles* proviennent manifestement de Dieu. Cela n'exclut pas formellement que les prophéties de guerre, par exemple, puissent être soumises aux mêmes règles. Cette question de la conditionnalité est déjà abordée dans mon ouvrage (p. 33).

Nous pouvons donc conclure que, dans certains cas, les prédictions exactes, qu'elles soient positives ou négatives, sont inévitables, tandis que dans d'autres, elles dépendent du maintien ou du changement d'attitude ou de comportement. L'autorité de fait du prophète et le résultat effectif nous permettent, a posteriori, d'estimer à quelle catégorie appartient le cas étudié. Cependant, dans la mesure où certains de ces facteurs sont tacites et informels, notre supposition qu'ils sont implicites relève de l'induction plutôt que de la déduction ; autrement dit, nous interprétons plutôt que nous n'inférons.

2. Note sur l'astronomie.

Concernant les informations astronomiques présentées au chapitre 2.4 (p. 37), j'ai indiqué par erreur que notre galaxie compte environ 100 000 étoiles (dont le Soleil ne représente qu'un échantillon de taille moyenne), et j'ai évoqué de manière imprécise une « multitude » de galaxies de ce type dans l'univers. Veuillez excuser mon ignorance.

J'ai moi-même été stupéfait de lire plus tard (dans un journal) que les astronomes estiment que la Voie lactée (notre galaxie) compte 200 milliards (soit 200 000 millions) d'étoiles et que l'univers compte 80 milliards de galaxies au contenu comparable ! Cela représente, en gros :

16 000 000 000 000 000 000 000 étoiles.

De plus, le diamètre de l'univers étant estimé à 13,7 milliards d'années-lumière (à quelques kilomètres près), et une année-lumière mesurant 9,461 billions de km, considérez la taille de l'univers en kilomètres !

3 Un exemple de A-Fortiori secondaire dans le Talmud.

Je commets une légère erreur (aux pages 74-75) lorsque j'affirme, en référence à *Chulin* 24a, que l'affirmation concernant les prêtres ne fait pas partie de l' argument *qal vachomer* à proprement parler, mais constitue un argument préliminaire d'un autre ordre. Plus précisément, les affirmations concernant les prêtres forment un argument a fortiori préliminaire, du type que j'ai appelé a fortiori secondaire (p. 54), constitué de prémisses suffisantes et d'une conclusion commensurative, à savoir :

> Si un prêtre atteint un certain âge (Q), il n'est *pas* suffisamment inapte (R)
>
> être disqualifié (S);
>
> Si un prêtre a des défauts physiques (P), il est suffisamment inapte (R).
>
> être disqualifié (S);
>
> par conséquent : le fait pour un prêtre d’avoir des défauts physiques (P) implique une plus grande inaptitude au service du Temple (R) que le fait pour un prêtre d’avoir dépassé un certain âge (Q).

La conclusion de cet argument est ensuite généralisée, comme je l'ai expliqué précédemment, en supprimant la spécificité des prêtres et en l'appliquant à tous les servants du Temple. Dès lors, la proposition peut servir de prémisse majeure dans un raisonnement a fortiori de type primaire, concernant les Lévites, comme nous l'avons déjà montré.

Cette découverte répond à ma question implicite à la page 155, à savoir si des cas de cas secondaires a-fortiori se trouvent effectivement dans le Talmud.

4 Un autre exemple de A-Fortiori dans le Tanakh .

Un de mes amis et lecteur de *Judaic Logic* , Mark Leroux, m'a judicieusement signalé en 2001 un argument a fortiori supplémentaire dans la Bible, en 1 Samuel 17:37. Le passage se lit comme suit (New York : Judaica Press, 1976) :

> *Et David dit : « L'Éternel qui m'a sauvé de la patte du lion et de la patte de l'ours, il me sauvera aussi de la main du Philistin. »*

Bien que cette affirmation ne soit pas à proprement parler un argument, mais plutôt une assertion (celle d'un constat factuel), le raisonnement sous-jacent de David est bien *celui de la faveur divine* (nous avons rencontré une situation similaire au chapitre 6.3, en référence à Daniel 2:9). J'ai aisément construit un prédicat positif a fortiori reflétant ce raisonnement, en proposant un moyen terme approprié (par exemple, *« favorisé par Dieu* »).

« Dieu doit favoriser (R) quelqu'un au moins autant pour le délivrer des grands animaux sauvages (P) que pour le délivrer des grands guerriers expérimentés (Q) ; David (S) a été favorisé par Dieu (R) suffisamment pour être délivré d'un lion et d'un ours (P) ; par conséquent, David (S) sera favorisé par Dieu (R) suffisamment pour être délivré de Goliath (Q).

Notez que j'ai utilisé la forme égalitaire a fortiori (prémisse majeure avec « *autant que* »), ce qui suffit à exprimer mon point de vue sans trop de suppositions. Mais Mark Leroux m'a suggéré une interprétation plus audacieuse, et finalement plus convaincante.

Il fit remarquer que le lion et l'ours étaient des animaux innocents, qui cherchaient simplement à se nourrir, et pourtant Dieu avait préféré David à eux. À l'inverse, le Philistin était un ennemi acharné de son peuple ; Dieu avait donc *d'autant plus* de raisons de préférer David à lui.

En d'autres termes, l'argument de David pourrait se résumer ainsi : « Si Dieu m'a accordé la victoire sur des bêtes innocentes obéissant à leurs instincts naturels, il m'accordera assurément la victoire sur une brute rebelle cherchant à contrarier ses plans. » Le résultat est le même, mais l'argument est plus convaincant.

Enfin, en examinant la version hébraïque, on constate tout d'abord qu'elle ne contient aucun opérateur logique (comme *ki*) ; mais cela n'enlève rien à sa validité en tant qu'argument, comme nous l'avons vu dans de nombreux cas précédents. De plus, elle ne contient aucun mot-clé (comme *ve-ekh* ou *halo*), et encore moins un mot-clé nouveau qui aurait pu nous aider à découvrir d'autres cas similaires grâce à une concordance.

Je tiens à souligner ici que les arguments bibliques a fortiori nécessitent généralement une interprétation, car ils comportent des éléments tacites, notamment la prémisse majeure. Ceci peut être illustré par les deux cas suivants (paraphrasés).

Dans 2 Samuel 4:10-11, David déclare que s'il a condamné à mort l'homme qui lui a annoncé la mort de Saül (que ce dernier prétendait avoir tué à la demande de Saül, blessé, voir chapitre 1), à plus forte raison devra-t-il faire de même avec les deux hommes qui lui ont annoncé la mort d'Ish-Bosheth (qu'ils avaient assassiné dans son lit). L'argument principal repose sur le fait que ce dernier crime est plus grave que le premier, soit en raison des circonstances, soit en raison de l'innocence relative de la victime.

De même, dans 2 Samuel 16:11, David déclare que, puisque son propre fils, Absalom, cherchait à l'assassiner, on pouvait à plus forte raison s'attendre à ce que Shimeï, un Benjaminite partisan du défunt Saül, s'oppose à lui. L'hypothèse principale serait alors que Shimeï, comparé à Absalom, avait soit un meilleur prétexte pour ses actions, soit que celles-ci étaient moins dangereuses.

5. Note concernant les anachronismes.

Au chapitre 9.1 (page 140, note 153), j'ai mentionné incidemment que Nombres 31:22-23 suggérait que la métallurgie du fer en Israël avait débuté vers 1300 avant notre ère, tandis que les historiens modernes situent cet événement vers 1000 avant notre ère. Cette remarque laissait entendre une possible erreur dans le récit biblique et soulevait un doute.

Cependant, des lectures ultérieures, concernant les Hittites [376](qui, il s'avère, habitaient une grande partie du Proche-Orient, de la Turquie actuelle jusqu'à Israël), m'ont appris que les sites archéologiques suggèrent que le travail du fer dans la région remonte aux XIVe et XIIIe siècles avant notre [ère] , [et] que des textes suggèrent une date aussi ancienne que 1800-1700 avant notre ère.

Cela confirme plutôt l'affirmation biblique à ce sujet.

Néanmoins, concernant la critique biblique fondée sur les découvertes archéologiques, j'aimerais ajouter ce qui suit. Face à des anachronismes apparents dans le récit biblique, de nombreux archéologues ont tendance à surréagir (avec des motivations idéologiques, conscientes ou inconscientes, peut-être).

Par exemple, le récit des Patriarches dans la Genèse mentionne les Philistins et les chameaux. Or, selon l'archéologie (c'est-à-dire les traces matérielles découvertes ou non), les Philistins n'apparurent au pays de Canaan que quelques siècles plus tard, vers 1200 avant notre ère, et les chameaux encore plus tard, vers 700 avant notre ère. Certains historiens en concluent, à partir de ces données apparemment factuelles, que l'histoire des Patriarches fut inventée, donc tardivement dans l'histoire hébraïque.

Mais, même en admettant l'indéniabilité des résultats empiriques (bien que, il convient de le noter, ils soient souvent négatifs et donc moins certains que des résultats positifs), une telle conclusion est inutilement extrême, car il est tout aussi plausible qu'il existât une histoire du patriarche plus ancienne et plus succincte, qui aurait été ultérieurement enrichie d'éléments anachroniques. Il n'est pas improbable que les premiers commentateurs aient intégré leurs commentaires au texte reçu (tandis que les commentateurs postérieurs, tels que les auteurs du Midrash, ont évité une telle interpolation directe).

Il faut toujours être prêt à s'adapter à l'évolution des faits. Mais, d'une manière générale, il est logiquement permis (voire souvent préférable) de se retirer progressivement et à contrecœur d'une position privilégiée, en ne cédant que par étapes, plutôt que de tout abandonner brutalement et d'adopter une position radicalement contraire.

Bien sûr, dans les deux cas, si les preuves empiriques sont irréfutables, on peut en déduire que le texte, qu'il soit partiellement retouché ou entièrement fabriqué, est au moins en partie post-exilique.

6. Inférences tirées du contexte.

L'argument que je donne en exemple d'inférence contextuelle (à la page 159) peut être formalisé comme suit :

(a) Le meurtre est un crime capital	A est E

[376] Notamment, l'ouvrage de OR Gurney, *Les Hittites* (Angleterre : Penguin, 1952. Édition révisée 1964).

L'adultère est un crime capital	et B est E
donc (car textuellement adjacent)	mais C est à côté de A, B
Le vol est un crime capital	Par conséquent, C est E
b) mais aussi, des sortes de vols,	cependant, de tous les C
Seul l'enlèvement est un crime capital	Seul D est E
donc, comme prévu dans le Décalogue,	donc, ici
« Voler » signifie « kidnapper »	C signifie spécifiquement D

Ainsi, à en juger par cet exemple classique, les inférences contextuelles peuvent être exprimées, dans une certaine mesure, de façon formelle, leur point commun étant une proposition du type « C est à côté de… ». Cependant, la force d'un tel argument est variable, compte tenu du caractère vague de la copule « à côté de » et de son inévitable inadéquation dans certains cas (comme je l'ai montré, il faut parfois changer de sujet).

Notez que seul (a) est une inférence contextuelle ; (b) est un argument supplémentaire, qui part d'une conclusion préétablie (dont la source n'est pas précisée ici) selon laquelle l'enlèvement est un crime capital, et infère que le terme vol dans le segment précédent était destiné à se référer spécifiquement au vol de personnes.

7 Post Hoc, Ergo Propter Hoc .

Binyan Av (pp. 160-162) , j'ai suggéré que les rabbins commettent souvent le sophisme [377]du *post hoc ergo propter hoc* (après ceci, donc à cause de cela) . Ce sophisme consiste à interpréter une suite d'événements comme causale, plutôt que comme une simple coïncidence, sans justification valable.

Ce type de raisonnement est difficile à éviter face à un ouvrage aussi hermétique que la Bible. Parce que les personnages et les événements qui y sont relatés semblent exemplaires et définitifs, nous sommes tentés de *les accepter comme des données empiriques et d'en tirer des généralisations* à notre guise, sans tenir compte des règles de l'induction. Les rabbins étaient conscients des dangers liés à cet excès. Par exemple, que certains puissent être tentés d'imiter Phinéas et de tuer par indignation morale [378]. Dans de tels contextes, les rabbins considéraient l'événement comme unique et limité à des circonstances particulières, à une époque et à un lieu précis. Le problème, bien sûr, est qu'ils n'ont pas toujours fait preuve de rigueur dans leurs interprétations.

Lorsque nous lisons les récits du Tanakh, nous sommes naturellement influencés, d'une manière ou d'une autre, par les personnages et les événements. C'était d'ailleurs l'intention des auteurs. Les auteurs de livres religieux, comme ceux de traités philosophiques ou politiques, comme nombre

---

377 Selon l' *Histoire des systèmes philosophiques* (éd. Vergilius Ferm., Paterson, NJ : Littlefield Adams, 1961, p. 67), l'herméneutique appliquée à la Halakha consiste en des « règles logiques strictes ». Je cite ce passage ici de manière tout à fait incidem, afin de montrer à quel point le mythe d'une logique rabbinique est répandu.

378 L'assassinat de Y. Rabin me vient à l'esprit.

de romanciers ou de cinéastes, et même les journalistes (qui, pour la plupart, ne rapportent pas les faits mais fabriquent de la propagande), tous cherchent à influencer les lecteurs. Il suffit de peu, car les gens (surtout les jeunes, mais aussi les âmes fatiguées) se laissent absorber par l'univers fictionnel, s'identifient à certains personnages et prennent exemple sur leurs attributs, leurs réactions et leurs comportements, sans vraiment se rendre compte de l'immense pouvoir de l'auteur sur sa création.

Il convient également de rappeler que le succès ou l'échec concret, la beauté ou la laideur, de telles qualités et comportements dépendent très souvent du milieu social. Dans un régime théocratique, des actes fanatiques peuvent paraître sains d'esprit et admirables, tandis que des actes rationnels peuvent sembler faibles, stupides ou immoraux. Dans une société laïque, des actes dépravés ou insensés peuvent impressionner, tandis que des actes d'intégrité ou de raison peuvent paraître démodés, pompeux ou ridicules. C'est parce que les apparences sont si relatives en la matière que la fiction (sous toutes ses formes) peut si facilement manipuler les émotions.

8. Appels de jugement.

Une caractéristique notable de l'exégèse rabbinique est sa tentative de saisir l' *impact* des propositions d'un texte les unes sur les autres.

L'exemple du raisonnement des rabbins nous montre qu'une proposition, ou un ensemble de propositions, peut être considérée (à tort ou à raison) comme ayant pour effet de particulariser ou de généraliser une autre proposition, de la rendre exclusive ou indéfinie, ou encore de la conditionner d'une autre manière. Ces relations causales dynamiques sont inductives et contrastent avec les relations d'opposition purement statiques que l'on trouve dans la logique déductive aristotélicienne (où la vérité ou la fausseté respective des propositions est déclarée compatible ou incompatible).

De telles considérations élèvent l'induction à un niveau plus complexe. À ce niveau, le sujet émet davantage de jugements (au sens de prises de décision), puisqu'il doit évaluer la crédibilité relative de chaque apparence, en accordant à telle ou telle importance, et ainsi orienter en partie son processus de pensée [379]. Et c'est précisément en raison de cette subjectivité inhérente à la prise de décision que les risques d'erreur sont les plus élevés. J'entends par là le risque de laisser son jugement être faussé par des pressions émotionnelles, des vœux pieux, la malhonnêteté, etc.

9. Tolérance des contradictions.

La logique judaïque (ainsi que les logiques d'autres religions et mysticismes) tolère souvent, par commodité, la contradiction, contrairement à la logique aristotélicienne et scientifique qui la rejette catégoriquement. Cette distinction est fondamentale, car la première est liée à des croyances, des textes, des doctrines et des figures bien précis.

Les religieux construisent leur vision du monde en acceptant tacitement toutes sortes de contradictions : entre différents passages de la Torah et de la Nakh, entre les déclarations contradictoires de rabbins d'une même époque ou d'époques différentes, entre la tradition et les découvertes scientifiques, etc. Ils imaginent et postulent comme un article de foi *l'* existence d'une solution, tandis que les scientifiques exigent qu'une solution soit trouvée *avant d'* en accepter l'existence. Ou, plus précisément, les religieux présument l'existence d'une solution

---

379 J'ai accordé une attention plus formelle à ces questions dans le cadre de mon analyse de l'induction factorielle dans mon ouvrage *Future Logic* .

compatible avec leurs dogmes, tandis que les scientifiques présument l'existence d'une solution, mais pas nécessairement compatible avec leurs théories favorites.

Je regrette de dire que la dialectique talmudique me fait souvent penser au menteur qui dissimule son mensonge par un autre, puis par un troisième, et ainsi de suite, jusqu'à réduire son adversaire au silence. Chaque génération de rabbins élabore un *scénario d'évitement* pour atténuer les difficultés qu'elle relève dans le texte biblique ou dans les débats rabbiniques antérieurs, et les rendre plus acceptables. Bien sûr, cette dissolution au lieu de la solution, cette explication fallacieuse au lieu de l'explication, doit plus ou moins s'accorder avec les conceptions orthodoxes dominantes (même si, parfois, elles choquent au premier abord).

10 Preuves de l'existence de Dieu par analogie ?

J'ai récemment entendu le rabbin Marc Raphaël Guedj, de Genève, affirmer dans un sermon que « de même que l'âme de l'homme voit sans être vue, de même Dieu voit sans être vu ». J'ai déjà rencontré un argument similaire dans la littérature rabbinique, ou peut-être s'agissait-il de la proposition plus simple selon laquelle Dieu est au monde ce que le corps est à l'âme [380]. Il s'agit bien sûr d'un raisonnement *par analogie* . Cependant, il convient de noter que cette analogie est *imparfaite* , car nous considérons que Dieu crée l'univers alors que nous ne considérons pas l'âme de l'homme comme créant son corps [381].

En tout cas, l'objection précédente montre que, comme je l'ai toujours soutenu, si l'analogie n'est pas erronée en soi, elle est rarement, voire jamais, concluante. Certes, l'analogie est convaincante, mais il faut la mettre en balance avec les points de divergence. Il y a toujours des différences ; sinon, les choses comparées ne seraient qu'une seule et même chose ! Il s'agit d'évaluer l'importance de ces différences. Dans le cas présent, comme chacun le reconnaîtra, nos conceptions de Dieu et de l'Homme ne diffèrent pas seulement par leur échelle.

Avant de tenter de déduire l'existence de Dieu à partir de celle de l'Homme, il convient d'examiner plus attentivement si notre conception de l'Homme relève de la connaissance ou de la théorie. Nous supposons (moi y compris) que l'Homme possède une « âme » du fait de la conscience : les phénomènes ne se manifestent pas d'eux-mêmes, mais semblent apparaître *à* quelqu'un – un sujet paraissant logiquement nécessaire pour faire l'expérience des choses. Cependant, nombre de personnes (notamment les bouddhistes) réfutent cette déduction et insistent sur la transparence de l'« âme », son absence de manifestations concrètes, pour conclure que l'existence de l'« âme » est une illusion.

De plus, le solipsisme demeure une possibilité philosophique (bien que je n'y sois pas personnellement enclin). Moi, le Sujet, je perçois certaines choses au plus près de mon centre apparent de perception, que j'appelle « mon corps » ; et je perçois (plus complètement, quoique moins intimement) d'autres corps au-delà du mien, qui me ressemblent et se comportent comme moi ; et j'en conclus qu'« il existe d'autres personnes », c'est-à-dire des entités conscientes, apparemment dotées de volonté et d'émotions, bref, qui, comme moi, semblent « avoir une âme ». Mais cette inférence, bien qu'étant une bonne hypothèse de travail, n'a aucune certitude déductive

---

380 Cet argument se retrouve d'ailleurs dans la philosophie indienne, et plus précisément chez Ramajuna (1100 apr. J.-C.). (Voir Ferm, p. 15.)

381 Et en fait, je doute que l'idée selon laquelle Dieu entretient avec le monde une relation similaire à celle de l'âme de l'homme avec son corps soit strictement acceptable ; elle pourrait être interprétée comme une sorte de panthéisme, ce que les rabbins désapprouvent.

; il est toujours tout à fait concevable que les « autres personnes » que je perçois ne soient que de vides fantasmes.

De toute évidence, ces doutes plus profonds (bien que pointilleux) rendent l'argument par analogie évoqué au départ encore plus fragile. Si l'existence d'une âme humaine est mise en doute, il est difficile de l'invoquer de manière convaincante pour soutenir l'existence d'une âme terrestre (c'est-à-dire Dieu).

11 Preuves de l'existence de Dieu ?

a. L'argument contraire que j'ai présenté (pp. 233-236), selon lequel *si le monde requiert une explication, Dieu en requiert à plus forte raison* , constitue un excellent moyen de neutraliser certaines preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. Un Être capable de créer un monde aussi grand et merveilleux que celui-ci doit être encore plus grand et plus merveilleux ; postuler un tel Être accroît les difficultés théoriques au lieu de les réduire, et ne présente donc aucun avantage logique.

Ceci est comparable à l'argument bien connu selon lequel *si le monde requiert une cause, Dieu aussi* , car si l'antécédent repose sur le principe que toute chose requiert une cause, le conséquent doit se soumettre au même principe. Autrement dit, l'idée que toute chose a une cause est une thèse selon laquelle la chaîne causale est infinie ; nous ne pouvons donc pas l'utiliser de manière cohérente pour justifier une thèse de la cause première. Je crois que nous devons admettre l'existence de causes premières au sein du monde – par exemple, dans les actes librement consentis des humains (les influences sur lesquels ils s'exercent ne constituent pas des causes au sens déterministe employé ici) ; dans ce cas, le monde peut n'avoir besoin d'aucune cause ou avoir pour cause première un Dieu sans cause.

On peut juxtaposer et opposer ces deux affirmations et dire que *si Dieu n'a besoin d'aucune cause ni explication, le monde non plus* . Mon contre-argument est, je crois, original, mais il ne fait finalement que développer un contre-argument plus ancien [382]. Quoi qu'il en soit, ces arguments ne réfutent pas l'existence de Dieu ; ils neutralisent simplement les prétendues preuves de son existence ; autrement dit, ils démontrent que ces prétendues preuves ne sont pas concluantes.

b. J'ai dit qu'on ne peut pas non plus réfuter définitivement l'existence de Dieu. Certes, la théodicée – depuis le Livre de Job [383]– nous donne de nombreuses raisons de douter de Dieu, tel que nous le concevons à travers le judaïsme. *Si Dieu est parfaitement juste et plein d'amour pour ses créatures, comment se fait-il que des crimes terribles ne soient pas empêchés et que les victimes innocentes ne soient pas protégées ?* Une telle négligence est inexcusable[384] : si la liberté humaine avait été impossible à créer (comme certains le prétendent [385]), il aurait toujours été possible de ne pas créer l'humanité du tout (et quant à la raison de notre création, personne ne trouve d'explication plausible).

---

382 Ce que j'ai appris d'Ayn Rand, mais il me semble qu'Aristote l'avait déjà enseigné.

383 Au passage, concernant mes remarques de la page 23 concernant ceux qui, sans raison, accusent toutes les victimes de crime ou de malheur de l'avoir mérité, il me semble que Job l'avait déjà exprimé dans ses plaintes contre les accusations injustes et cruelles de ses trois amis (voir aussi Ferm, p. 61-62).

384 Affirmer que « Dieu donne au criminel le temps de se repentir » est absurde, puisque la victime est ainsi oubliée.

385 Mais je ne vois pas en quoi l'élimination rapide d'Hitler et de ses semblables aurait posé problème. Puisque le monde peut très bien exister pendant de longues périodes sans de telles horreurs, il s'ensuit que la liberté humaine ne les requiert pas.

Un tel argument convainc nombre de personnes que Dieu n'existe pas, ou du moins qu'il n'est pas tel que le décrivent les apologètes, puisqu'il existe manifestement des contradictions entre les attentes suscitées par la religion et l'expérience historique et personnelle. Néanmoins, bien que puissant, cet argument ne réfute pas formellement l'existence de Dieu : (i) la notion de justice ou d'injustice est parfois, voire toujours, ambiguë ou problématique ; les juges et les jurés sont souvent en désaccord, pour diverses raisons. (ii) Il peut exister des voies cachées vers la justice qui, à long terme, rétablissent l'équilibre, comme l'ont souvent soutenu les défenseurs de la foi.

Personnellement, je ne suis guère convaincu par de tels arguments, car à (i) je répondrais que seule la victime (innocente) peut décider si elle estime avoir été traitée équitablement, si elle est encore en vie et en bonne santé, et à (ii) je répondrais que justice cachée ou retardée est justice refusée ; l'enjeu est la prévention, non la simple guérison. Néanmoins, force est de constater qu'aucun de ces arguments ou contre-arguments ne nous permet logiquement de tirer une conclusion définitive. Les arguments théodicéens aboutissent, au mieux, à l'improbabilité de l'existence de Dieu tel que nous l'imaginons (c'est-à-dire juste et aimant).

c. Une autre objection ancienne jette un sérieux doute sur l'existence de Dieu, ou du moins sur la manière dont nous le concevons. La voici : *si Dieu est éternel, parfait, autosuffisant et comblé, alors il est à l'abri* de tout danger et de tout désir, et n'a donc ni besoin ni motif de créer ou de détruire, ni de poursuivre ou d'éviter quoi que ce soit ; les choses et les événements temporels lui sont inutiles. Dieu, seul, n'ayant besoin de personne d'autre puisqu'il est complet, n'ayant rien à craindre puisqu'il est éternel, ne provoquerait pas soudainement des perturbations inutiles dans son unité, engendrant mensonges [386]et souffrances sans raison concevable. Il n'est ni seul ni ennuyé, rien n'existe pour l'affecter ou être capable de le faire, alors pourquoi s'en soucierait-il ?

Je pense que cela révèle une contradiction majeure. En d'autres termes, l' *hypothèse* de l'existence d'un Dieu doté de telles ou telles caractéristiques (éternité, etc.) est contredite par les *données empiriques* qui attestent de l'existence même d'un monde temporel (indépendamment des mensonges et des souffrances qui le caractérisent). Ainsi, ce que nous observons ici, en termes inductifs, n'est pas une simple réduction de probabilité ni une remise en question d'une thèse, mais son rejet et son élimination définitifs. Le monde n'est pas seulement une preuve, il réfute l'existence de Dieu !

Cet argument contraire n'est pas nouveau en philosophie, mais je ne l'avais pas pris en compte auparavant et n'en avais pas perçu la force de persuasion. J'étais séduit par des arguments tirés de la littérature rabbinique, qui évoquaient la volonté spontanée de Dieu de créer le monde et l'humanité par pur amour, pour partager sa vie et sa joie. Mais à présent, après réflexion, je réalise que de telles thèses ne résistent pas à la raison ! Il s'ensuit que nous ne sommes pas simplement confrontés à (a) une absence de preuve de l'existence de Dieu, ou (b) à des objections qui rendent son existence improbable ; nous avons (c) dans l'existence même d'un monde temporel, une réfutation concrète.

Mais après réflexion, je ne suis pas tout à fait certain du caractère définitif de l'objection précédente. Car la description de Dieu invoquée ici le fait ressembler à une pierre ! Nous concevons plutôt Dieu à l'image et à la ressemblance des humains, c'est-à-dire doté d'un libre arbitre (et ce, à un degré extrême). Et je crois, bien que je ne l'aie pas encore démontré, que le libre arbitre requiert conceptuellement la capacité (mais non la nécessité) d'agir de manière

---

386 Quand je parle de mensonges ici, je veux dire que si l'existence est essentiellement unitaire, alors il s'ensuit que le monde de la pluralité n'est qu'illusions, et que les illusions créées sont des mensonges.

totalement anarchique, sans but précis (et pas même dans le but d'agir sans but). Si cela est effectivement une caractéristique de la volonté humaine, alors il n'y a aucune raison de nier une caractéristique similaire à la volonté divine.

d. Un autre argument influent en faveur de l'athéisme est la perspective que la science moderne a donnée à l'humanité concernant le peu d'espace et de temps qu'elle occupe dans cet univers.

La science moderne a bien sûr soulevé de sérieux doutes quant à la véracité et à l'exactitude des récits bibliques et autres récits religieux, pris au pied de la lettre, concernant l'univers et la place de l'humanité en son sein. Les exemples de telles lacunes sont innombrables. Les critiques soulignent souvent les nombreuses et importantes lacunes du récit biblique de la Création (par exemple, concernant la durée et l'ordre du développement universel, l'absence de mention des espèces disparues et des changements géologiques, etc.) ; mais il existe bien d'autres problèmes (par exemple, la proposition de lister les groupes ethniques et leurs relations). D'autres religions comportent également, selon la science moderne, de graves erreurs (par exemple, la croyance hindou-bouddhiste en un univers cyclique éternel).

Cependant, la question sur laquelle je souhaite me concentrer ici n'est pas liée à des revendications traditionnelles spécifiques, mais revêt un caractère plus théologique :

(i) Bien que la science moderne ait conclu que l'univers n'est pas infini (son diamètre est estimé à environ 13,7 *milliards d'années* -lumière), elle a également mis en évidence la petitesse relative de notre planète (d'environ 12 750 km de diamètre). Nous vivons sur *un simple grain de poussière* , au sein d'une galaxie comprenant quelque 200 milliards d'étoiles semblables au Soleil, dans un monde qui compte environ 80 milliards de galaxies (d'après un article que j'ai lu).

(ii) De plus, notre planète est apparue relativement tard sur la scène cosmique (environ 4,5 milliards d'années, si j'ai bien compris), et l'espèce humaine, en tant que telle, y est apparue très tardivement (bien que l'on considère que la vie a commencé ici il y a environ 4 milliards d'années, *Homo sapiens* est apparu dans la chaîne de l'évolution il y a peut-être 200 000 ans). L'histoire (qui comprend les vestiges de la culture humaine) s'étend à peine sur 6 000 ans (ou plutôt, plus récemment, sur 10 000 ans) : c'est un détail infime dans l'histoire de la vie sur Terre.

Ainsi, la science moderne a démontré que l'humanité n'est qu'un détail infime dans l'espace et le temps – et la question théologique se pose naturellement : *pourquoi Dieu aurait-il créé un théâtre aussi immense spatialement et temporellement, si son but dans la création n'était que le drame de la rédemption humaine ?*

Avant l'avènement de la science moderne (à commencer par la révolution copernicienne), les hommes s'imaginaient au centre de la scène, une scène à peine plus vaste que la Terre et à peine plus ancienne que l'histoire humaine. Mais nous savons désormais que nous ne sommes qu'un détail dans une tapisserie immense.

Galilée fut persécuté par certains ecclésiastiques, car ils avaient conscience du danger qu'il représentait pour leurs doctrines religieuses ; et leur crainte n'était pas loin de la vérité. L'athéisme moderne repose en grande partie sur *la perspective que* la science moderne (astronomie, biologie) offre sur l'humanité. Paradoxalement, l'arrogance humaine actuelle se fonde sur une humble prise de conscience de l'insignifiance de l'être humain dans le grand ordre des choses.

Le problème ne réside pas seulement dans ce que la Bible a affirmé de manière inexacte ou omis de dire, mais aussi dans une question de proportions, de disproportion entre nous et le reste de l'univers. Cette idée, tacite ou explicite, constitue un puissant argument en faveur de l'athéisme dans le monde actuel. Les défenseurs de la religion doivent en tenir compte et proposer des réponses convaincantes. Et, à y regarder de plus près, l'argument de la perspective n'est pas irréfutable.

On pourrait aussi dire : Dieu a créé un monde si vaste autour de nous pour *nous donner un aperçu de son infinie grandeur* . Notre univers tout entier, malgré son immensité à nos yeux, n'est peut-être, à son tour, qu'un grain de poussière aux yeux de Dieu. Les fidèles ont toujours reconnu la grandeur de Dieu par rapport à celle des humains et y ont même vu un argument en faveur de la crainte et de l'adoration.

De plus, on pourrait avancer que Dieu voulait aussi *nous donner un aperçu de son immense amour* . Comment cela ? Si l'on considère une tâche comme insignifiante, on y consacre peu de temps et d'efforts. Or, Dieu a mis des milliards d'années à préparer l'humanité d'une manière complexe : il a formé et détruit des étoiles, façonné notre planète, y a développé la vie, créé et détruit d'innombrables habitats et espèces, jusqu'à ce que l'espèce humaine (encore perfectible) émerge enfin dans l'histoire.

Nous pouvons, dans ce contexte, citer par exemple les Psaumes 113:5-6 :

> *Qui est semblable à l'Éternel notre Dieu, qui, [bien que] assis dans les hauteurs,*
> *S'abaisse-t-il pour contempler les cieux et la terre ?*

À l'instar d'un artiste de génie, Dieu a créé un chef-d'œuvre immense autour du détail qui lui importait le plus, lui conférant ainsi richesse et profondeur. Dans son amour infini, il a offert gratuitement son attention et ses soins à des créatures inférieures comme nous (un peu comme si nous adoptions des microbes comme animaux de compagnie !).

12 Ni la certitude ni la foi ne sont essentielles à l'éthique religieuse.

Il convient de préciser que mon scepticisme persistant à l'égard de la religion, et des arguments avancés en sa défense, ne saurait être interprété comme un rejet catégorique de tout comportement motivé par la religion. Car même une éthique laïque doit reconnaître les limites inévitables de la connaissance humaine. Nombre d'actions, quel que soit leur critère de valeur, reposent *sur des jugements conditionnels* .

Nous ne pouvons jamais être absolument certains qu'une action donnée nous mènera effectivement à notre objectif, qu'il s'agit du seul chemin possible et qu'il sera sans effets secondaires négatifs, que notre objectif est réellement cohérent et réalisable, etc. Les choses ne sont pas toujours immédiatement claires ni prévisibles. Nos actions reposent souvent sur des hypothèses et des estimations de probabilité plus ou moins précises [387]. Partant de ce principe, je devrais faire ceci. En supposant ceci ou cela, je devrais agir ainsi. Pour être réaliste, l'éthique doit s'adapter à notre cadre épistémologique.

Ainsi, d'un point de vue logique, il est tout à fait légitime de motiver son comportement par des jugements conditionnels. Il n'existe aucune preuve ni réfutation de l'existence ou de la nature de Dieu ; mais, *par hypothèse* , je me comporterai de telle ou telle manière. De même : je doute de l'existence d'une vie après la mort, d'un jugement, d'une récompense ou d'un châtiment, mais par

---

387 Quel que soit le mode de modalité — naturel, temporel, extensionnel ou logique.

précaution, j'agirai *comme si* j'en étais certain. [388]De tels jugements ne sont en aucun cas répréhensibles d'un point de vue logique.

Il s'ensuit que ni la certitude ni la foi ne sont essentielles à l'éthique religieuse.

Chacun est libre d'investir ses efforts où bon lui semble, mais il doit bien sûr être conscient que de telles actions, fondées sur des jugements conditionnels, ont et auront nécessairement des conséquences, qu'elles soient conformes aux attentes ou totalement imprévues. Le jeu, aussi inévitable soit-il, comporte un risque réel. Autrement dit, en justifiant la forme de tels jugements, la science éthique ne prétend pas en justifier le fond.

Néanmoins, dans bien des cas, les conséquences sont manifestement bénignes. Si l'on fréquente la synagogue occasionnellement, par exemple pour des échanges sociaux, on a au pire perdu son temps, temps que l'on aurait pu consacrer à la plage ou à faire les boutiques. On pourrait certes argumenter davantage (par exemple, qu'en agissant ainsi, on renforce le pouvoir des autorités religieuses) ; mais une rigidité excessive peut aussi être préjudiciable.

13 L'antipathie des rabbins envers la philosophie.

En réponse à la méfiance des rabbins envers la philosophie et à leur tentative de la museler, ou du moins d'en interdire l'étude, je dis ceci : la philosophie est une nécessité pour l'humanité ; nous devons étudier les questions pour préserver notre santé mentale et assurer notre survie [389].

Affirmer que la philosophie, en tant que science et recherche rigoureuse du savoir, est précieuse, ne signifie pas nécessairement accepter toutes les philosophies particulières, ni toutes les formulations proposées quant aux problèmes et aux solutions de la philosophie. La philosophie n'est pas un monolithe figé, contrairement à ce que semblent croire les rabbins.

Néanmoins, la philosophie est un processus d'essais et d'erreurs, et par conséquent, toutes les opinions contribuent à notre compréhension collective. Même les opinions manifestement erronées, fruits d'esprits confus, sont intéressantes, car elles incitent les philosophes les plus brillants à formuler des commentaires pertinents dans le domaine concerné. Souvent, ce qui paraît évident à ces derniers est loin de l'être pour d'autres, et ce n'est que lorsque ces derniers manifestent leur confusion que les penseurs les plus avisés prennent conscience de la nécessité d'être plus explicites.

De plus, le judaïsme s'enorgueillit souvent, à tort, de l'originalité de ses explications, tout en les attribuant généralement à des personnages bibliques. Seule l'étude de l'histoire véritable de la philosophie nous permettra de comprendre correctement les sources de nos idées, ainsi que le contexte et le moment de leur apparition.

Je partage l'avis des rabbins sur ce point : l'idée de Dieu ne peut être abordée objectivement par une personne à l'esprit impur, car un esprit impur est nécessairement enclin à rejeter ou à s'opposer à cette idée. Celui dont les pensées (et par conséquent, les actions) tendent vers l'impureté est presque voué à douter de Dieu, voire à le nier. Sous l'influence de puissants désirs charnels et égoïstes, on s'oppose naturellement à toute idée qui exige de contenir ou de restreindre

---

388 Un tel discours sous-tend le pari du croyant mentionné à la page 239 .

389 On pourrait également se demander : pourquoi Dieu ne voudrait-il pas que nous appréciions les aspects philosophiques de son monde, quels qu'ils soient, comme nous apprécions un lever de soleil, une fleur ou un fruit ? Il prendrait certainement plaisir et fierté à voir les humains exercer pleinement les facultés intellectuelles qu'il leur a données et résoudre au mieux les énigmes inhérentes à leur vision limitée du monde. Mais cet argument est réfutable : nous possédons d'autres capacités que Dieu ne souhaite apparemment pas que nous mettions en œuvre, alors pourquoi pas celles-ci, intellectuelles ?

ses « mauvaises pulsions », et on la tourne en ridicule. Toutefois, il ne faut pas non plus laisser ses bonnes intentions influencer son jugement.

14. À la défense des rabbins.

J'ai récemment entendu un fidèle, lors du troisième repas du Shabbat à la synagogue, déclarer haut et fort : « Je crois pleinement en la Torah, mais je n'ai aucune foi en ce que disent les rabbins, car ils ne sont que des humains ! » (Je tiens à préciser que cette remarque est pour le moins surprenante de la part d'une personne assistant à un office.) Un autre fidèle s'est indigné et a (à juste titre) fait remarquer que c'était le point de vue de la secte karaïte (qui s'est séparée du judaïsme rabbinique normatif au VIIIe siècle de notre ère).

N'ayant pas envie de me lancer dans une dispute, je ne suis pas intervenu sur le moment. Mais après l'office, je me suis approché de lui et nous avons discuté en privé, à peu près comme suit.

J'ai d'abord fait remarquer que vous affirmez que seule votre propre interprétation de la Torah est valable ; autrement dit, tout en prétendant vous méfier des prétentions humaines à la connaissance, vous considérez en réalité votre propre interprétation comme exempte et supérieure. Il a bien sûr nié une telle arrogance et a reconnu que son interprétation était aussi imparfaite que celle de n'importe qui d'autre. Il a alors pris conscience de la contradiction de sa position.

Deuxièmement, j'ai fait remarquer que si l'on admet sa propre faillibilité, mais que l'on est suffisamment fiable pour rejeter les affirmations des rabbins, n'en découle-t-il pas que d'autres êtres humains, bien que parfois dans l'erreur, peuvent aussi avoir raison ? Il a admis que, de fait, les gens ne se trompaient pas toujours et pouvaient avoir raison.

J'ai insisté : le simple fait que la source d'une connaissance soit autrui la rend-elle fausse ? N'est-il pas inconcevable pour vous que quelqu'un d'autre puisse avoir une connaissance ou une compréhension plus approfondie d'un sujet que vous, et puisse vous en enseigner une partie ? N'êtes-vous pas parfois convaincu par les arguments d'autrui ? À son crédit, l'homme a concédé.

Il est clair que nier la vérité invariable des rabbins ne revient pas à leur nier systématiquement la vérité. S'ils ne parviennent pas à nous convaincre de quelque chose, tant pis. Mais s'ils y parviennent de bonne foi, tant mieux !

2. Diagrammes de *logique judaïque*

Certaines des 13 règles herméneutiques de Rabbi Ishmaël peuvent être représentées graphiquement, du moins sous certains aspects.

1 La règle n° 1 de R. Ishmael , concernant l'argument **a fortiori** , peut être représentée par une *étoile triangulaire* , au centre de laquelle se trouve l'élément du milieu (R) par lequel les trois autres éléments, P, Q et S, sont liés entre eux.

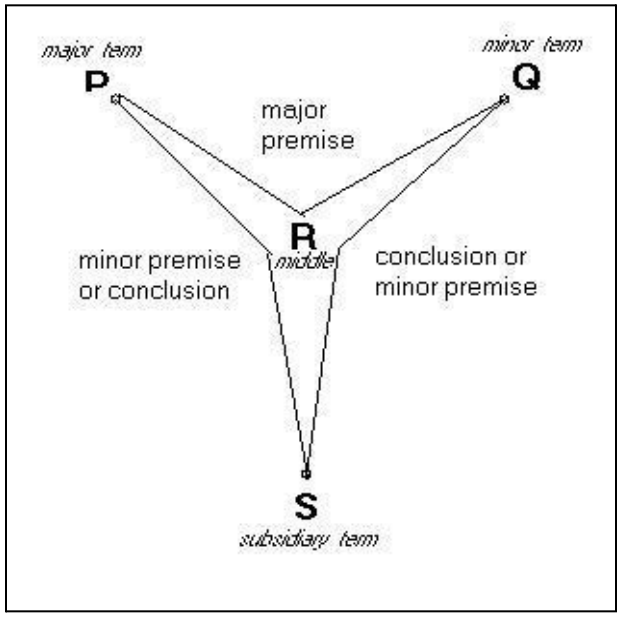


Diagramme 1a

L' argument **a fortiori** peut également être représenté, en référence aux propositions comparatives qui le sous-tendent, comme un classement des éléments P, Q et S, selon leur position dans un *continuum commun* R :

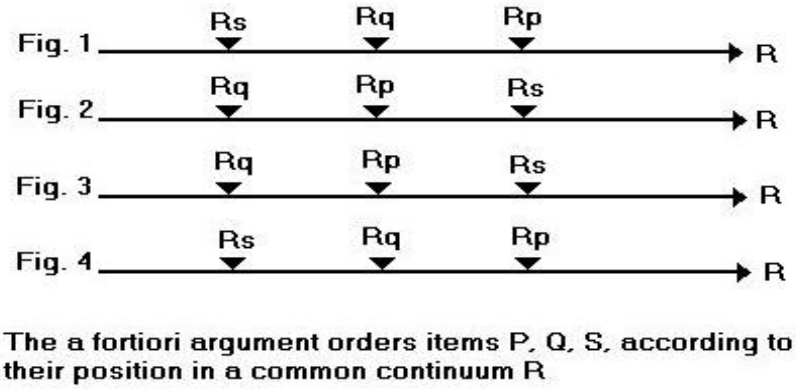


Diagramme 1b

Figure 1	Figure 2	Figure 3	Figure 4
Rp > Rq	Rp > Rq	Rp > Rq	Rp > Rq
Rq > Rs	Rp < Rs	Rs > Rp	Rs < Rq
Donc, Rp > Rs	Donc, Rq < Rs	Donc, Rs > Rq	Donc, Rs < Rp

Notez que les quatre figures de a-fortiori ne doivent pas être confondues avec les quatre figures de syllogisme qu'elles impliquent, qui sont, dans l'ordre indiqué : la quatrième, la troisième, la première et la deuxième figures.

Les règles n° 4 et 5 de R. Ishmael, relatives à la **portée** des **termes** , peuvent être interprétées comme suit : dans le premier cas, la portée est restreinte ; dans le second, elle est large.

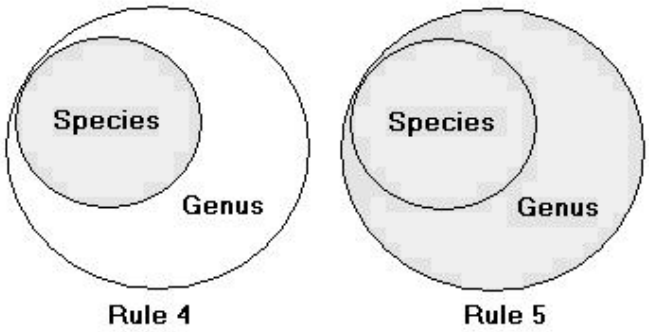


Diagramme 2

8 , 9 et 10 du rabbin Ishmael , qui font partie des **règles d'harmonisation du Talmud,** traitent toutes du problème logique suivant, formulé en référence au diagramme suivant : *connaissant les relations latérales entre quatre éléments (les termes ou thèses, S1, P1, S2, P2, dans les quatre prémisses a, b, c, d), quelles sont les relations diagonales entre eux (c'est-à-dire les conclusions, e) ?*

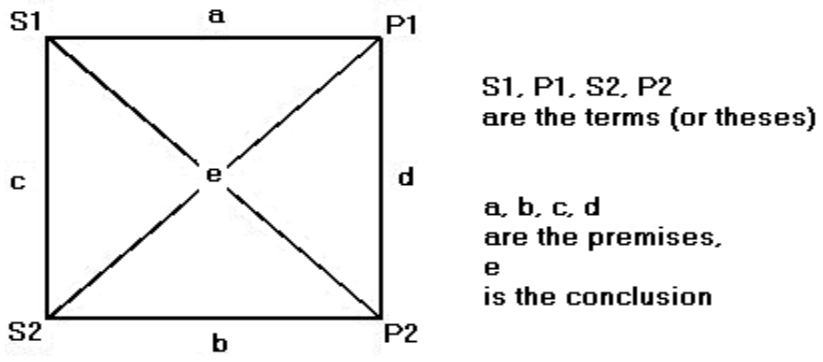


Diagramme 3

Ces arguments paraissent bien plus simples si on les considère comme une succession de syllogismes aristotéliciens (comportant trois éléments, deux prémisses et une conclusion). On peut alors les représenter graphiquement à l'aide de diagrammes d'Euler. Leurs conclusions, formellement valides, apparaissent ainsi clairement ; et l'invalidité de certaines conclusions rabbiniques devient alors manifeste.

4 Nous avons proposé une formule générale pour les trois (en réalité, quatre) premiers principes herméneutiques qui commencent par la phrase ***kol davar shehayah bikhlal veyatsa...***

Compte tenu des trois prémisses communes aux quatre règles :

1. Prémisse majeure : **Tous les S1 sont P1** .
2. Prémisse mineure : **Tous les S2 sont P2** .
3. Prémisse subjective : **Tous les S2 sont S1, mais tous les S1 ne sont pas S2** .

et, la quatrième prémisse, telle qu'applicable dans chaque règle :

4. Prémisse prédicative : La relation entre P1 et P2.

Quelles sont les relations (conclusions) qui en résultent ?

- Entre S1 et P2 (problème principal).
- Entre S2 et P1.
- Entre S1 et P1, autres que ceux mentionnés ci-dessus.
- Entre S2 et P2, autres que ceux mentionnés ci-dessus.

Les trois premières prémisses peuvent être décrites individuellement comme suit :

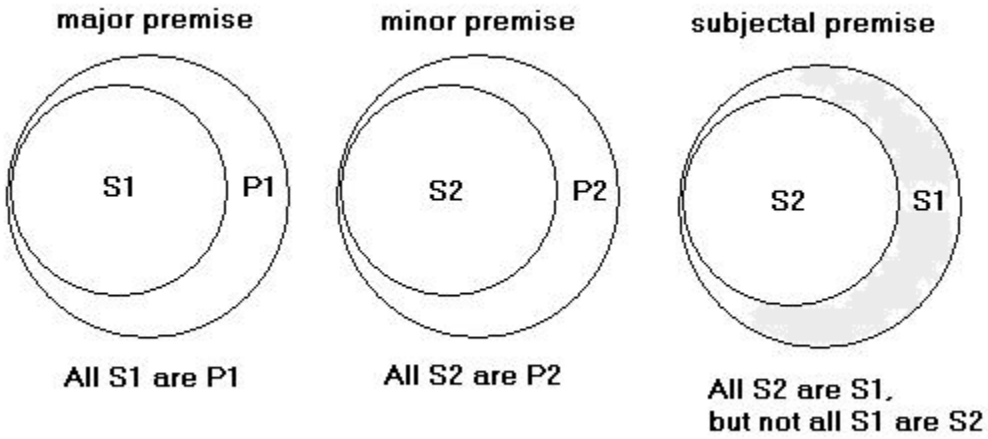


Diagramme 4a

Il convient de noter que les deux premières prémisses n'excluent pas la possibilité que le sujet et le prédicat soient coextensifs, de sorte que les cercles S1 et P1 pourraient être de même taille, et de même les cercles S2 et P2 pourraient être identiques. En revanche, la relation entre S2 et S1 ne peut être que celle décrite ci-dessus, S2 étant plus petit que S1.

Quant à la prémisse (prédicatale) restante et à la ou aux conclusions, nous examinerons chaque cas tour à tour.

Mais d'abord, examinons quelles conclusions générales on peut tirer des prémisses communes à tous ces arguments.

Étant donné les prémisses majeures et subjectives, nous pouvons d'emblée, sans recourir aux autres prémisses, procéder aux inférences syllogistiques et à la présentation graphique suivantes :

1/AAA	3/OAO
Tous les S1 sont P1	Certains S1 ne sont pas des S2
Tous les S2 sont des S1	Tous les S1 sont P1
Donc, tous les S2 sont P1	Donc, certains P1 ne sont pas des S2.

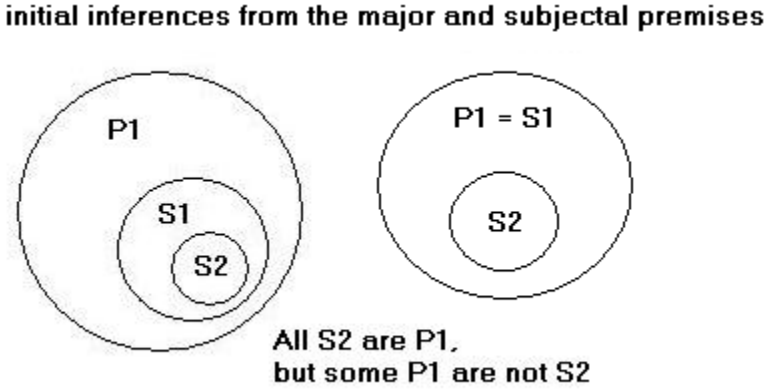


Diagramme 4b

Remarque : je n'ai pas mentionné le syllogisme 3/OAO ci-dessus dans mon traitement original (p. 173).

Il convient toutefois de souligner que dans le cas de la règle 10, puisque la prémisse majeure est particularisée dans un effort pour rétablir la cohérence, ces inférences initiales sont annulées.

De même, étant donné les prémisses mineures et subjectives, nous pouvons d'emblée, sans recourir aux autres prémisses, procéder à l'inférence syllogistique et à la présentation graphique suivantes :

3/AAI
Tous les S2 sont P2
Tous les S2 sont des S1
Donc, certains S1 sont P2

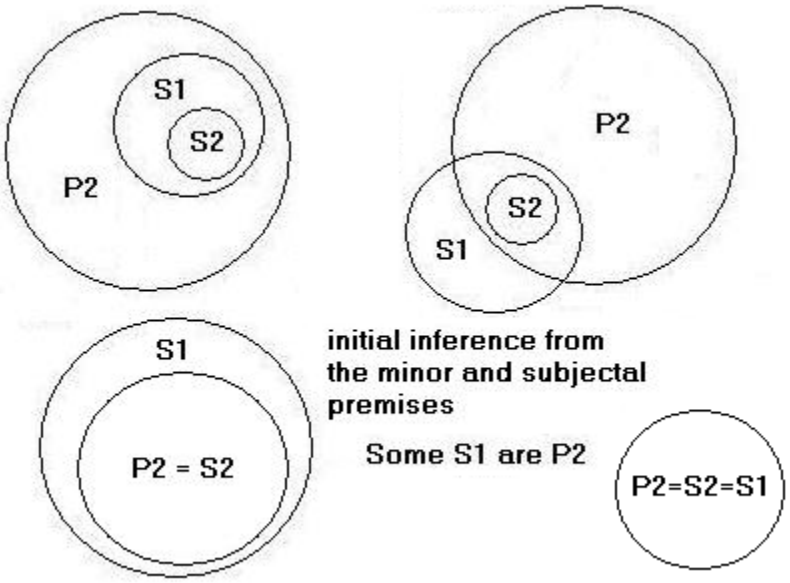


Diagramme 4c

Cette conclusion est une remarque particulière indéfinie – c'est-à-dire que dans certains cas, nous pouvons trouver « Tous les S1 sont P2 » ; et dans d'autres, « Seuls certains S1 sont P2 ».[390]

390 Au passage, je remarque, en écrivant ceci, que dans **Logique du futur** (p. 37), j'affirme que le mode 3/AAI est un dérivé de 3/AII ; or, il pourrait tout aussi bien être dérivé de 3/IAI. De même, 3/EAO pourrait être dérivé soit de 3/EIO (comme indiqué), soit de 3/OAO.

8 (a) de Rabbi Ishmael – « ***lelamed oto hadavar*** **»** – la version généralisante de « *lelamed* », peut être décrite comme suit, puisque sa quatrième prémisse est :

Tous les P2 sont P1, mais tous les P1 ne sont pas P2 (prémisse prédicative).

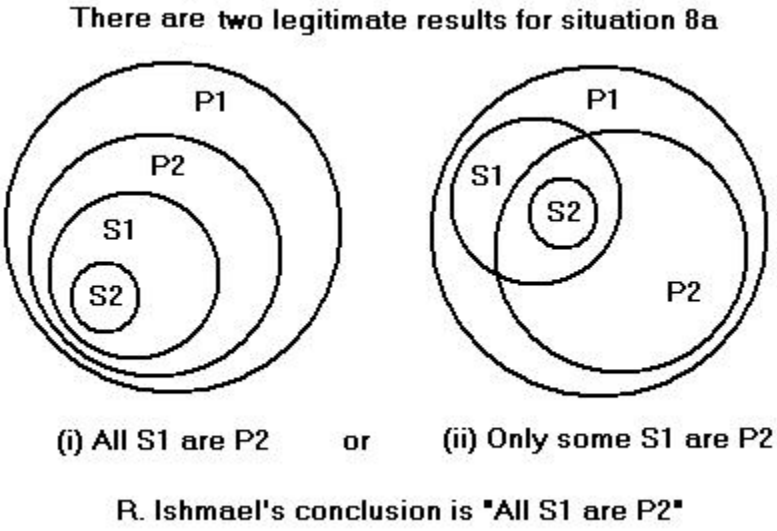


Diagramme 5

Les quatre prémisses donnent formellement la conclusion « Certains S1 sont P2 » (etc.), ce qui est compatible avec les deux résultats montrés dans notre diagramme.

Le rabbin Ishmaël conclut (de manière plus générale et plus spécifique) que « Tous les S1 sont P2 », ce qui signifie qu'il généralise d'emblée la conclusion formelle et exclut l'autre possibilité formelle (certains S1 ne sont pas P2). Aucune raison n'est donnée pour cette décision hâtive. Il est donc important de noter que, bien que la conclusion rabbinique soit, dans ce cas précis, compatible avec la conclusion formelle, elle n'y est pas identique. À proprement parler, il s'agit d'un *non-sequitur* . On peut tout au plus dire qu'il s'agit d'une préférence inductive légitime pour l'alternative la plus générale ; cependant, les rabbins devraient rester ouverts à une particularisation occasionnelle de leur conclusion, si celle-ci s'avère contradictoire par ailleurs.

6 La règle n° 8(b) de Rabbi Ishmael **– « *lelamed hefekh hadavar* »** – la version particularisante de « *lelamed* » peut être décrite comme suit, puisque sa quatrième prémisse est (notez l'inversion de l'ordre des termes, par rapport au cas précédent) :

Tous les P1 sont des P2 (prémisse prédicative).

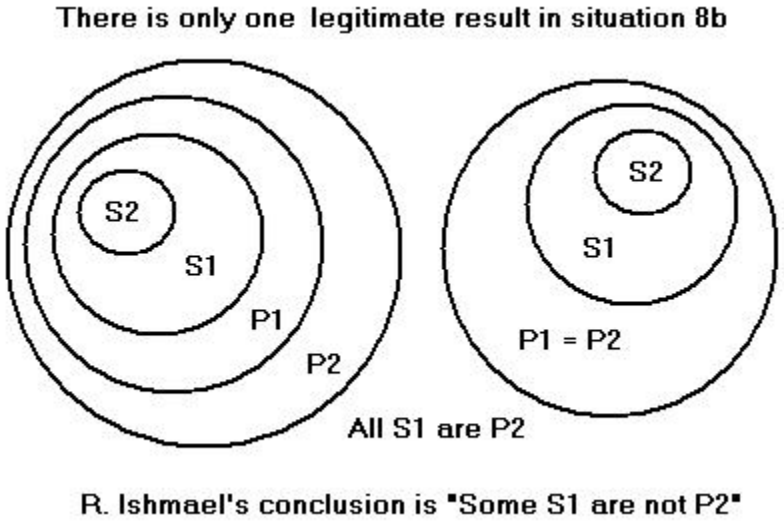


Diagramme 6

Les quatre prémisses aboutissent formellement à la conclusion « **Tous les S1 sont P2** » (etc.).

Pourtant, Rabbi Ishmael arrive à la conclusion inverse : « Certains S1 ne sont pas P2 » ! Pourquoi ce raisonnement absurde ? Apparemment, il perçoit une contradiction entre les prémisses, due à une redondance supposée dans le texte, et cherche à les harmoniser en excluant de P2 tous les S1 autres que S2. Mais une telle particularisation est logiquement illégitime, puisqu'il n'y avait en réalité aucun conflit formel entre les prémisses, et les répétitions textuelles ne sauraient être considérées comme telles. Jugez-en par vous-même.

de Rabbi Ishmael – « ***shelo kheinyano*** » – est difficile à illustrer car elle concerne la résolution d'un conflit. Son quatrième principe est le suivant **:**

Non P1 n'est pas P2 / Non P2 n'est pas P1 (prémisse prédicative).

Comme le montre le premier schéma ci-dessous, cette prémisse est en contradiction avec les autres, car si les cercles représentant P1 et P2 ne peuvent pas se chevaucher, alors les cercles S1 et S2 ne peuvent pas satisfaire toutes les conditions données les concernant. Ce problème peut être abordé de plusieurs manières :

(a) Autrement dit, si S2 est entièrement inclus dans S1 et que S2 est entièrement inclus dans P2, alors S1 ne peut pas être entièrement inclus dans P1. On pourrait accepter cela et proposer que S1 soit partiellement inclus dans P1 et partiellement inclus (dans une mesure suffisante pour que S1 englobe S2) dans P2.

(b) Autrement, si S2 est entièrement inclus dans S1 et que S1 est entièrement inclus dans P1, alors S2 ne peut pas être entièrement inclus dans P2. On pourrait accepter cela et proposer que S2 soit partiellement inclus dans P2 et partiellement inclus dans P1 ; mais dans ce cas, il

faudrait également supposer que S2 n'est pas entièrement inclus dans S1 (mais seulement partiellement).

(c) Nous pourrions également résoudre notre dilemme en supposant que S1 et S2 ne se chevauchent pas du tout, comme P1 et P2.

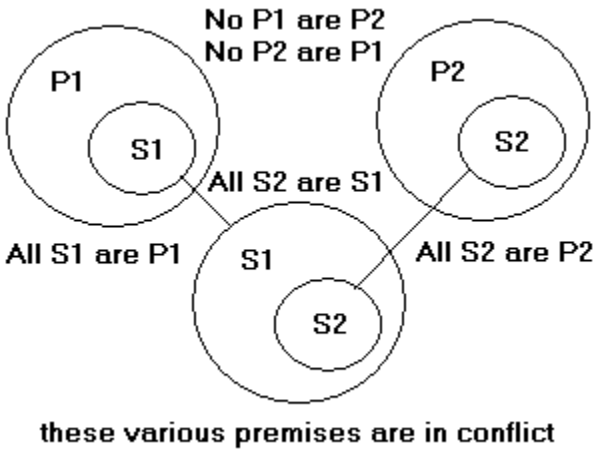


Diagramme 7a

L'option privilégiée par Rabbi Ishmael pour résoudre le conflit traité par la règle n° 10 **semble** avoir été (a). Autrement dit, il a conservé les prémisses sujet et prédicat, ainsi que la prémisse mineure, inchangées, et a choisi de ne modifier que la prémisse majeure, concluant : « **Certains, mais pas tous, S1 sont P1** ». Diagrammatiquement, cette résolution rabbinique du conflit se présente comme suit :

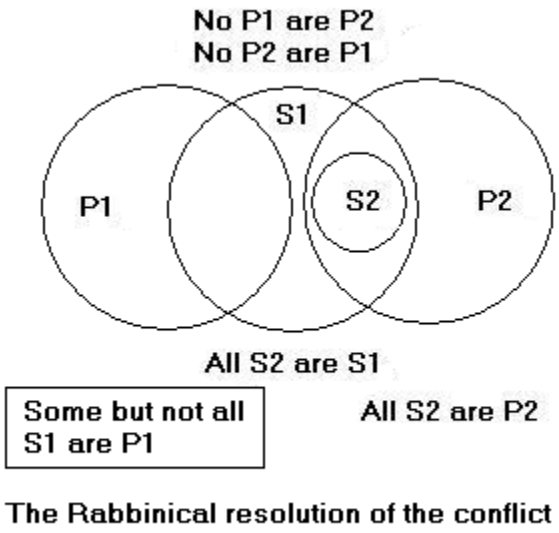


Diagramme 7b

Il s'agit d'une option formellement acceptable, même si elle n'est pas la seule envisageable. Autrement dit, bien que la réponse rabbinique ne soit pas erronée en soi, il convient de garder à l'esprit que d'autres réponses inductives sont possibles en cas de besoin, c'est-à-dire si cette réponse s'avérait ultérieurement inopportune pour une raison quelconque.

8 La règle n° 9 de Rabbi Ishmael – « ***shehu kheinyano*** » – a vraisemblablement pour quatrième prémisse :

Certains P1 sont P2 et certains P1 ne sont pas P2, et
certains P2 sont P1 et certains P2 ne sont pas P1 (prémisse prédicative).

Cette situation, où P1 et P2 ne se chevauchent que partiellement, peut être représentée graphiquement comme suit :

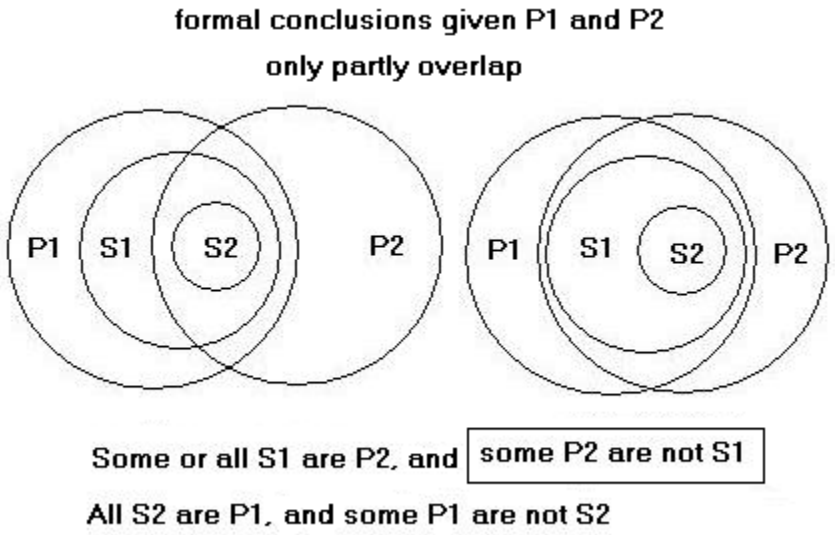


Diagramme 8

Les conclusions que nous pouvons tirer formellement sont assez évidentes. Puisque « Certains S1 sont P2 », ainsi que « Tous les S2 sont P1 » et « Certains P1 ne sont pas S2 », sont des conclusions générales possibles à partir des trois premières prémisses, sans avoir recours à la prémisse prédicatale, la seule conclusion formelle *spécifique à la prémisse prédicatale actuelle* est « **Certains P2 ne sont pas S1** ».

Il n'est pas clair (du moins pour moi jusqu'à présent) ce que R. Ishmael propose de conclure dans de tels cas.

11 de Rabbi Ishmael – « ***…lidon badavar hechadash*** » – peut également être représentée graphiquement, dans une certaine mesure. Ne vous référez pas ici aux prémisses et conclusions communes précédentes (concernant les règles 8 à 10) ; la situation est entièrement différente. Ici, les prémisses nous sont données initialement :

Tous les S1 sont P1 et **tous les S2 sont P2**

On nous indique qu'un individu, disons « x », passe au fil du temps de l'appartenance à la classe S1 à celle de la classe S2. Par conséquent, et incidemment, par un syllogisme singulier, x est initialement P1, puis P2. Plus tard encore, x quitte S2 et retourne à S1. Formellement, en admettant que les prémisses données restent constantes, le résultat de ce retour ne fait aucun doute : **x doit redevenir P1** . Quant à la relation de x avec P2, elle dépend d'autres conditions ; car on ne nous dit pas, sous forme de prémisse générale, si P1 et P2 se chevauchent ou non.

Ces considérations formelles sont illustrées dans le diagramme suivant (en supposant ici, pour les besoins de la démonstration, que P1 et P2 sont mutuellement exclusifs) :

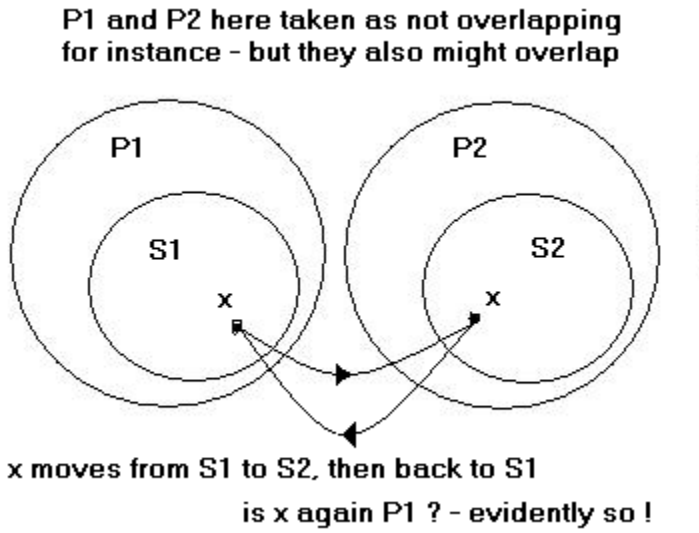


Diagramme 9a

Cependant, R. Ishmael conçoit la possibilité que lorsque x revient de S2 à S1, la relation de S1 à P1 puisse entre-temps être devenue « Seuls certains S1 sont P1 », de sorte que nous ne pouvons plus déduire syllogistiquement du fait que x est S1 que x est P1.

Alternativement, la prémisse originale « Tous les S1 sont P1 » pourrait avoir été, dès le départ, moins générale qu'il n'y paraît ; c'est-à-dire qu'elle pourrait avoir été plus spécifiquement destinée à faire référence à « Tous *les nouveaux* membres de S1 », de sorte que nous ne pouvons pas être sûrs que P1 s'applique aux « réintégrés à S1 » comme x.

Ainsi, le diagramme précédent pourrait éventuellement être révisé comme suit :

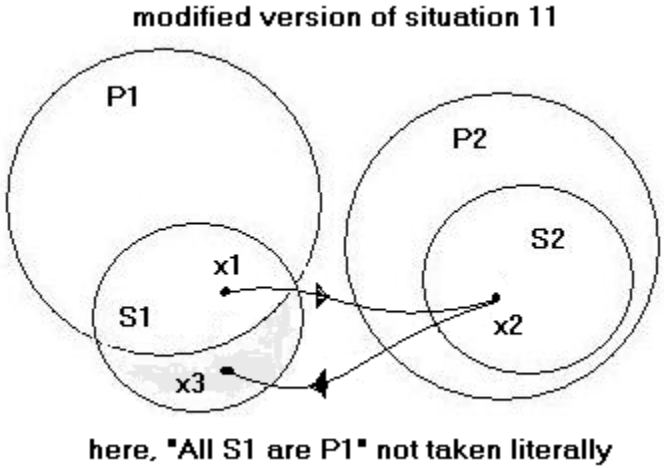


Diagramme 9b

Quoi qu'il en soit, Rabbi Ishmael considère que la question reste ouverte et recommande de la vérifier dans le texte biblique.

La règle n° 13 de Rabbi Ishmael , la dernière de sa liste, aborde de nombreux cas différents, dont la plupart sont difficiles à illustrer. Toutefois, le diagramme suivant illustre *un exemple* de la dialectique souvent à l'œuvre, où la thèse et l'antithèse sont toutes deux restreintes et remplacées par leur synthèse ou leur terrain d'entente.

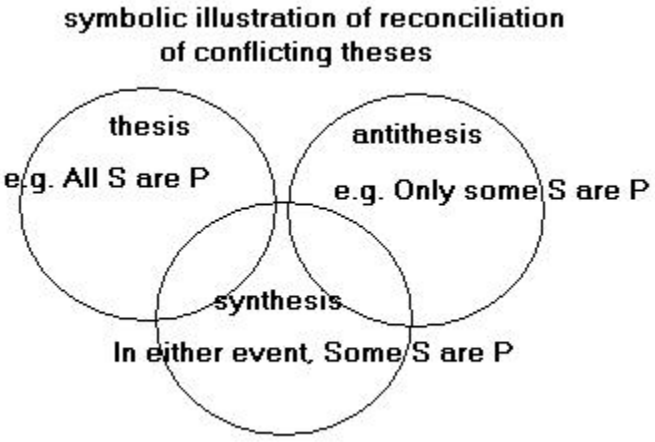


Diagramme 10

Cette illustration est symbolique, notez bien, car à proprement parler (en logique classique), les propositions « Tous les S sont P » et « Seuls certains S sont P » devraient se chevaucher – et leur terrain d'entente, l'indéfini « Certains S sont P », serait leur zone de chevauchement.

Ce n'est qu'un exemple – le plus « déductif » – de la manière dont ces thèses contradictoires pourraient être conciliées. D'autres possibilités inductives consisteraient à privilégier asymétriquement l'une ou l'autre des thèses données ; dans ce cas, la thèse choisie constituerait notre synthèse.

Dans certains autres cas également, il est possible d'affirmer que les thèses ne sont pas en conflit aussi réel qu'il n'y paraît au premier abord.

RÉFÉRENCES

Abehsera, A. *Le langage universel I : Babylone revisitée.* Jérusalem : Eqev, 1991 .

Abitbol, Gabriel. *Logique du droit talmudique.* Paris : Édition des Sciences Hébraïques, 1993.

Akmajian, Adrian, Richard A Demers et Robert M. Harnish. *Linguistique : une introduction au langage et à la communication.* 2e éd. Cambridge, Mass. : MIT P, 1984.

Bentwich, Norman. *L'hellénisme.* Philadelphie : Jewish, 1919.

Bergman, Rabbi Meir Zvi. *Porte d'entrée du Talmud.* New York : Mesorah, 1985.

Biberfeld, Philip. *Histoire juive universelle.* 4 vol. Vol. I : New York : Spero Foundation, 1948. Vol. II-IV : New York : Feldheim, 1962, 1973, 1980.

Carmel, Aryeh. *Aider à l'étude du Talmud.* Édition révisée. Jérusalem, New York : Feldheim, 1991.

Carson, D.A. *Erreurs exégétiques* . Grand Rapids, Michigan : Baker, 1984.

Cavel, Charles B. *Encyclopédie des pensées de la Torah.* New York : Shilo, 1980.

Cohen, Rév. Dr. A., éd. *Les Livres Soncino de la Bible.* Londres : Soncino, 1949 (*Samuel*), 1950 (*Rois*).

Cohen, Rév. Dr. A., éd. *Le Chumash de Soncino : Les cinq livres de Moïse avec Haphtaroth.* 2e éd. Londres : Soncino, 1983.

Concordantiae Hebraicae et Chaldaicae. Éd. Dr Salomon Mandelkern. Jérusalem : Shocken, 1955.

Dictionnaire de philosophie. Londres : Pan, 1979.

Encyclopédie Judaïca. Jérusalem : Keter, 1972.[391]

391 Parfois appelé *Enc. Jud.* ou *EJ*

Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Les notions philosophiques : Dictionnaire . Paris : PU de France, 1990.

Feigenbaum, R. Yitzchak. *Comprendre le Talmud : Guide systématique de la structure et de la méthodologie talmudiques.* 2e éd. rév. Jérusalem : Darche Noam, 1988.

Foucault, Michel. *Les Mots et les Choses : une archéologie des sciences humaines* . New York : Vintage, 1973.[392]

Frank, Yitshak. *Dictionnaire pratique du Talmud.* Jérusalem : Ariel, 1992.

Glazerson, M. *L'hébreu : source des langues.* Trad. J. Weil. Jérusalem : Raz-Ot, 1987.

Guggenheimer, Heinrich. *Problèmes logiques dans la tradition juive.* La Grande Société : confrontations avec le judaïsme. Un symposium . Éd. Philip Longworth. Londres : Blond, 1966.

Horowitz, Edward. *Comment la langue hébraïque s'est développée.* New York : Ktav, 1960.

Kahan, Rabbin Aharon Yisroel. *Taryag Mitsvos* . New York : Keser Torah, 1987.

Kelemen, Lawrence. *Permission de croire : quatre approches rationnelles de l'existence de Dieu.* Southfield, Michigan : Targum, 1990.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* Paris : PU de France, 1972.

Lewittes, Mendell. *Principes et développement du droit juif.* États-Unis : Bloch, 1987.

Lichtenstein, Aaron. *Les Sept Lois de Noé.* New York : Berman, 1981.

Luzatto, R. Moshe Chaim. *Les voies de la raison.* Trad. Rabbins D. Sackton et Ch. Tscholkowski. Jérusalem : Feldheim, 1989.[393]

Maccoby, Hyam. *Le Créateur de mythes : Paul et l'invention du christianisme.* Londres : Weidenfeld, 1986.

Maïmonide, Moïse. *Guide des égarés.* Trad. M. Friedlander. 2e éd. New York : Pardes, 1946.[394]

---

392 Une traduction des *mots et les choses.* Traducteur(s) non nommé(s).

393 Titre hébreu original, *Derech Tevunot* .

394 Maïmonide est également connu sous le nom de Rambam, un acrostiche de son nom hébreu, R. Moshe ben Maimon.

Malbim, R. Meir Leibush. *Malbim sur Mishley : Commentaire du rabbin Meir Leibush Malbim sur le Livre des Proverbes.* Trad. R. Charles Wengrov et Avivah Gottlieb Zornberg. Jérusalem : Feldheim, 1982.

McEvedy, Colin. *L'Atlas Penguin de l'histoire ancienne.* Harmondsworth, Middlesex : Penguin, 1967.

Mitchell, TC. *La Bible au British Museum : Interpréter les preuves.* Londres : British Museum, 1988.

Mozeson, Isaac E. *The Word: The Dictionary That Reveals the Hebrew Source of English* . New York: Shapolsky, 1989.

Munk, RM. *La sagesse dans l'alphabet hébreu.* New York : Mesorah, 1990.

Actes des Associations de scientifiques juifs orthodoxes. 2 vol. Jérusalem : Feldheim, 1970.

Quinton, Anthony. *Francis Bacon* . Maîtres passés. Éd. général. Keith Thomas. Oxford : Oxford UP, 1980.

Rabinowich, R. Nosson Dovid. *Terminologie talmudique de M. Mielziner* . Jérusalem : Ahavath Torah, 1988.

Roberts, JM. *L'histoire du monde selon Pelican* . Édition révisée. Londres : Penguin, 1980.

Scherman, R. Nosson, éd. *Le Siddour complet sur rouleau d'art.* 2e éd. New York : Mesorah, 1986.[395]

Scholem, Gershom. *Sur la Kabbale et son symbolisme.* Trad. R. Manheim. New York : Shocken, 1969.

Schroeder, Gerald L. *Genesis et le Big Bang.* New York : Bantam, 1990.

Shereshevsky, Esra. *Rachi : L'homme et son monde.* New York : Sepher-Hermon, 1982.

395 Avec les commentaires de la rédaction.

Sion, Avi. *Logique du futur : déduction et induction catégoriques et conditionnelles des modalités naturelles, temporelles, extensionnelles et logiques* . Édition révisée. Genève : Sion, 1996.[396]

Steinsaltz, R. Adin. *Le Talmud. Édition Steinsaltz. Guide de référence.* Trad. et éd. R. Israel V. Berman. New York : Random, 1989.

Taylor, Edwin F. et John Archibald Wheeler. *Physique de l'espace-temps* . San Francisco : Freeman, 1963.

Le Talmud babylonien. Volume d'index . Éd. Rabbi Dr. I. Epstein. Londres : Soncino, 1952.

L'Encyclopédie de la philosophie . New York : Macmillan, 1967.

La Bible de Jérusalem : Les Saintes Écritures. Jérusalem : Koren, 1992.

Le Encyclopédie juive. New York : Funk, 1968.[397]

Le dictionnaire encyclopédique vivant Webster de la langue anglaise . Édition de 1977.

Les Tehillim de Metsudah. Trad. Rabbi Avrohom Davis. New York : Metsudah, 1983.

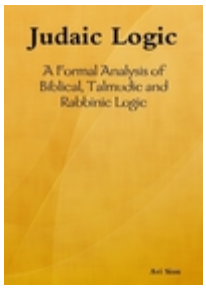
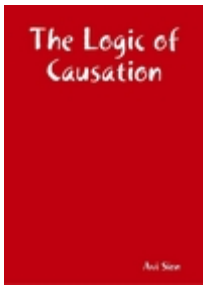
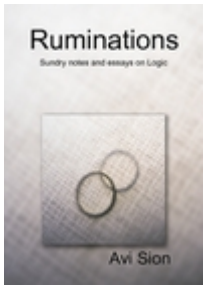
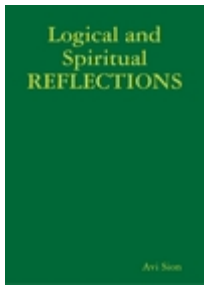
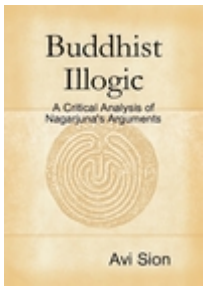
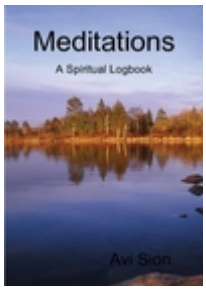
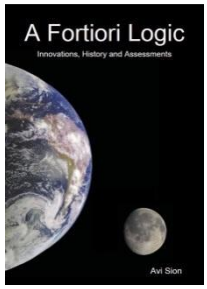
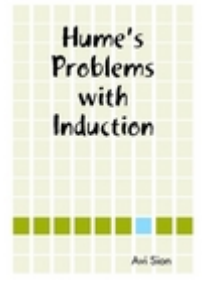
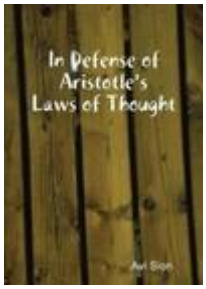
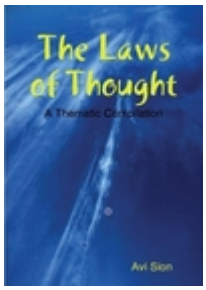
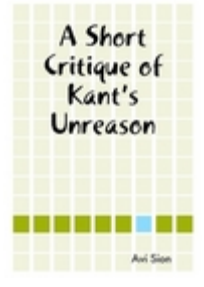
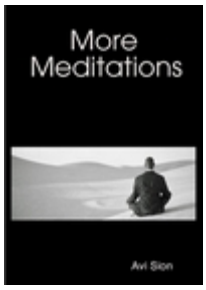
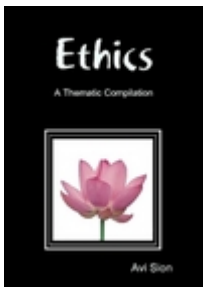
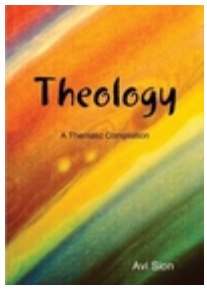
La Nouvelle Encyclopédie Britannica : Macropédie . Édition de 1989.

Windelband, Wilhelm. *Histoire de la philosophie antique.* Trad. H.E. Cushman, d'après la 2e édition allemande. New York : Dover, 1956.

396 Écrit en 1990, et reproduit à l'époque sur 7 microfiches, et distribué à diverses bibliothèques universitaires dans divers pays (dont le Canada, l'Angleterre, Israël, la Suisse et les États-Unis).

397 Parfois appelé *Juif. Enc.* ou *JE*

Parmi les œuvres d'Avi Sion, on peut citer :

Les dix œuvres principales de l'auteur :				
Format A4, 466 pages	 Format A4, 326 pages	 Format A4, 386 pages	 A5, 400 p	 Format A4, 402 pages
Format A5, 424 pages	 Format A5, 216 pages	Format A5, 408 pages	 Format A5, 218 pages	 A4, 700 p
Dix autres livres dérivés (par subdivision ou compilation) des dix précédents :				
 Format A5, 188 pages	 A5, 180 p	Format A5, 212 pages	 Format A5, 258 pages	Format A5, 242 pages
 Format A5, 182 pages	 Format A5, 142 p.	Format A5, 112 pages	 A5, 458 p.	 Format A5, 174 pages

ISBN 978-1495200106